الإسلام والغرب

دراسة فى
تقويم القواسم المشتركة

دكتور
محمد نصر مهنا
أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية
ووكيل كلية التجارة "سابقاً"
جامعة أسيوط

مركز الاسكندرية للكتاب
٤٦ ش الدكتور مصطفى مشرفة
الأزاريطة ت ٤٨٤٦٥٠٨




دار الفتح للتجليد الفني

الإسلام والغرب

دراسة في
تقويم القواسم المشتركة

دكتور
محمد نصر مهنا
أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية
ووكيل كلية التجارة " سابقاً "
جامعة أسيوط

٢٠٠٧

مركز الإسكندريه للكتاب
٤٦ ش الدكتور مصطفي المشرفه - الأزاريطه
الإسكندرية
ت / فاكس : ٤٨٤٦٥٠٨

رقم الإيداع 2007/2008
الترقيم الدولي I.S.B.N 977-388-108-3

بسم الله الرحمن الرحيم

مذهبي صواب يحتمل الخطأ ....

ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب

(الإمام الشافعي)

مقدمة :-

استمر الدين الإسلامي مؤثراً فى الأحداث السياسية الدولية وتطورها على طول فترة التاريخ الإسلامي الوسيط والحديث والمعاصر ورغم تذبذب منحنى العلاقات السياسية الإسلامية صعوداً وهبوطاً إلا أن الرباط المتين بين المسـلمين – فى سياق الإسلام المعتدل – هو أروع ما حافظ عليه المسلمين وهو ما كان بمثابة تنامي قوة المسلمين لدرء الأخطار المحزمة بهم وخاصة تجاه تشويه صورة الإسلام .

وفشـلت محـاولات القوى المعادية للإسلام فى تفتيت المسلمين أو زعزعة ثقتهم الروحية وذلك فى سياق اعتراف الإسلام بالآخر والتعامل معه علـى أسـاس من الندية وعدم إملاء الإدارة على غير المسلمين والاحترام المتـبادل فى العقيدة والثقافة والعادات والتقاليد والخصوصيات للحضارات الأخرى والحقوق الإنسانية عامة وكان الحوار المتواصل هى السمة الفعالية لتهيئة الفرصة لتعرف كل جانب على الآخر عبر العصور الوسطية والحديثة والمعاصرة فى إطار القواسم المشتركة تاريخياً وحضارياً .

إن السمة الفعالة فى الدين الإسلامي الحنيف هى التسامح مع الآخر فـى إطار الفهم المشترك والتعاون المشترك أيضاً بغية تدعيم أسس السلام والاسـتقرار فى العالم بدءاً بعصر النبوة والخلافة الراشدة ومروراً بفترتي الدولتيـن الأمويـة والعباسية ثم الدور المتصاعد للدولة العثمانية فى فترتها الأولى ووصولاً إلى الفترة المعاصرة التى برزت فيها مشكلة " الآخر " وما اعتنقه فريق من الباحثين الغربيين المعاصرين من الاعتقاد بأن الآخر بمثابة العـائق أمام الآخر وسعى كل طرف إلى دحض الطرف الآخر إلى المضى إلى تعميم ثقافة الآخر على من دونه .

يركز صموئيل هنتجنتون Samuel Huutiington الأستاذ بجامعة هارفـارد الأمريكـية - على الجانب الثقافي للأمم والشعوب باعتبار الثقافة السـائدة هى أهم نتاج الحضارة ومنها انعكاس لها ويفسر ذلك بأن الصراع الثقافـي قـد نشأ نتيجة حتمية الاندماج الاقتصادي العالمي الأمر الذى خلق الـتوتر بين المجتمعات لعدم استيعاب قيم ورموز الآخر الأمر الذى أحدث ثنائية " الأنا والأخر " وإنجاز هنتجنتون إلى نظرية المعاصرة والتى تبلورت فى عدة أسس حول التنظيم والتعميم حول الحقيقة وبهم العلاقات السببية بين الظواهـر والتنـبؤ بالـتطورات المسـتقبل وتقسيم الحضارات إلى متحدية ومتأرجحة وضعيفة .

أمـا فرانس فوكوياما الذى ولد فى الولايات المتحدة عام ١٩٥٢ - والذى أستاذا للسياسة العامة فى جامعة جون ماسون فإن الآخر The Other عـنده تتمـثل فـى كل من الأنظمة الاستبدادية التقليدية والشمولية والفاشية والديانات المغايرة للنظام الديمقراطي الليبرالي الأمريكي - من وجهة نظره والـتى تشـكل ثقافة المجتمع الغربي عموماً والمجتمع الأمريكي على وجه الخصوص .

فى هذا السياق تأتي روعة الدين الإسلامي الحقيقية وصلاحيته لكل زمـان ومكـان وتخلـيه عن نظرة الاستعلاء إزاء الآخر فى الابتعاد عن غطرسـة القوة والتخلى عن إطماع الهيمنة الاستعمارية واللجوء إلى الحوار المـثمر بـدلاً مـن العنف والتركيز على القواسم المشتركة عالمياً وإقليمياً والاهـتمام بالجوانب السياسية الأخرى سياق من الوعى والإدراك والاتزان وإقرار السلام والعدل والمساواة مع الآخر The Other .

إن نظـرة متأنـية على موضوعات الكتاب الذى بين أيدينا توضح الالـتزام بالموضـوعية فـى عـرض أحكام المؤرخين المسلمين القدامى والمحدثيـن وبالمثل عرض الآراء المفكرين الغربيين منذ العصور الوسطى

مرور بالعصر الحديث وانتهاء بجهود تنظير السلطة فى الوقت الحاضر أما الفصـــل الختامـــي فجاء العنوان أهمية تقويم الفكر السلفي الإسلامي معتمداً علـــى أسلوب التوثيق العلمي راجياً أن أكون قد أسهمت مع الباحثين العرب بما يفيد الطلاب الدارسين والقراء فى الوطن العربي .

وبالله التوفيق ،،،،

دكتور / محمد نصر مهنا

فصل تمهيدى
فى
الإسلام والغرب ـ صدام أم وفاق ؟

فرضت العلاقة بين الإسلام والغرب نفسها على العلاقات الدولية فى الآونة الأخيرة ، ورغم الجذور التاريخية لهذه العلاقة إلا أن الشعور بأهميتها وبالأخطار التى تكتنفها تنامى فى نطاق الفكر بعد فكرة صمويل هنتنجتون الشهيرة عن صدام الحضارات ، وفى نطاق السياسة بعد أحداث ١١ سبتمبر التى كرست انشغال الغرب بالإسلام وأكملت صورة سلبية عن الإسلام كدين وحضارة ليس عقيدة وشريعة فقط كممارسة وسلوك بين المسلمين .

ومنذ ذلك الوقت تشهد الأوضاع الفكرية والسياسية جدلا متزايدا حول العلاقة بين الطرفين ومستقبلها ، وتثور تساؤلات مهمة تتمحور جميعا حول مستقبل تلك العلاقة وما إذا كانت تتجه بالفعل نحو الصدام أم هنالك إمكانية للتعايش والفهم المتبادل الأمر الذى يستلزم ضرورة الخوض فى غماره بشكل موضوعي وهادئ ، ورغبة فى التوصل ولو مبدئيا إلى إجابة للسؤال المحوري : العلاقة بين الإسلام والغرب .. إلى وفاق أم إلى صدام ؟

أن أهمية الموضوع يأتي فى سياق المستجدات الدولية التى تحتم البحث عن مواضع الالتقاء والتوافق بين العالم الإسلامي والغرب رغم تعدد الثقافات واختلاف الحضارات المعاصرة .

وفى هذا السياق يمكن إثارة التساؤلات الآتية :-

أولاً :- هل هو مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب ، أم هو العلاقة بين المسلمين والغرب ؟ إذ أن الإسلام الحنيف دين جليل له رب يحميه ، أما الخلاف والمشاكل فهى مع سلوك بعض المسلمين ومع بعض المفاهيم الإسلامية . لهذا فاستخدام كلمة " الإسلام " ليس سوى استخدام مجازى .

ثانياً :- مسالة توصيف طبيعة الخلاف مع الغرب ، فكون الخلاف او العراقيل التى تواجهها العلاقة إنما تقع بين الغرب والمسلمين وليس الإسلام كقضية دينية ، وأن الغرب بدا فى البحث عن عدوه بعد سقوط الاتحاد السوفيتي باعتبار العلاقات الدولية هى علاقات بين الصديق والعدو ، فنجد مثلا حلف الناتو اخذ يبحث منذ ذلك الوقت عن تحديد عدو الغرب حتى يمكن وضع سياسات الحلف وإصدار التوجيهات الاستراتيجية اللازمة ... من هنا بدا الحديث عن المسلمين كإحدى القوى التى سيواجهها الغرب فى المستقبل .

ثالثا :- حل المشكلات العالقة بين العالمين الإسلامي والغرب لا يكون سوى بالحوار بين الطرفين ، فاتباع منهج الحوار هو الوسيلة الوحيدة الملائمة لإيجاد علاقة سوية تتجاوز العقبات ونقاط الخلاف .

أن العلاقة بين العالمين الإسلامي والغربي تمر بأزمة ثقة بالغة التعقيد ، حيث كل الشواهد تشير إلى فقدان الثقة وتشكيك كل طرف بالطرف الأخر، أن هذا التشكيك وفقدان الثقة قد يكون له ما يبرره فى العالم الإسلامي من محاولات العالم الغربي التدخل فى شئونه وفرض العولمة أنماط معينة من الإصلاح لا تصلح للمجتمعات الإسلامية . ومن ثم يجب استقراء تاريخ علاقة الإسلام بالغرب من الماضى مرورا بالحاضر واستشراقا بالمستقبل من منطلق فكرى ونظرة عقلانية موضوعية ذى شفافية وبدون مجاملات دولية .

إن الدين – أى دين – لا يتحمل مسؤولية كل ا يحدث باسمه نتيجة خطا فى الفهم او فى التفسير او فى الاستنتاج او عن سوء نية . وفي سياق استقراء التاريخ ودلالاته فان وجود ذلك الخط على الجانب الغربي يعود إلى أيام الحروب الصليبية التى أقحمت فيها أوروبا الصليب تبريرا للحرب على الشرق الإسلامي ، فى حين أن الصليب فى حد ذاته لم يكن له صلة بتلك

الحروب ، لذلك أطلق عليها المؤرخون المسلمون حرب الفرنجة ، ولم يجاروا الأوروبيين في تسميتها الحروب الصليبية .

من جانب آخر فان الصلات الثقافية بين الجانبين ظلت متواصلة دون انقطاع على مدى التاريخ ، وقد استمر التأثير المتبادل والتفاعل بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية حتى اليوم . ومن الثابت أن المسلمين قد اهتموا منذ البداية بالحضارات الأخرى ، ودرسوا بصفة خاصة المؤلفات الفلسفية والعلمية اليونانية التي ترجموها إلي العربية أثروها بتعليقات مهمة .

كما أن أوروبا من جانبها قامت خلال القرون الثلاثة الأولى من الألفية الثانية بترجمة مؤلفات العلماء والفلاسفة العرب إلى اللغات اللاتينية والإنجليزية والفرنسية .

وحول فرص التغلب على العقبات التى تواجه العلاقة بين الطرفين فان هذا أمر يتوقف على معرفة هذه المعوقات أولا ، والبحث عن حلول مشتركة لها على أساس من الاحترام المتبادل والفهم المشتركة والمصالح المشتركة ، وأن هذه العقبات تتلخص فى قضايا أساسية ثلاث كما يراها الدكتور حمدي زقزوق وهى :

- القضية الفلسطينية .
- الإرهاب .
- التدخل المستمر فى شئون العالم الإسلامي ومحاولات فرض صور معينة للإصلاح .

أما القضية الأولى وهى القضية الفلسطينية فقد أن الأوان لان يقوم الغرب على نحو فعال بحل هذه القضية حلاً عادلا ، ومن المفارقات الملموسة تحرك كل القوى الفعالة فى العالم لحماية سكان تيمور الشرقية وحماية استقلالها عن إندونيسيا ، وتحركت لحل النزاع فى جنوب السودان

وفى البلقان ، وفى غيرها من أماكن كثيرة فى العالم ، وتتجاهل هذه القوى ثلاثة ملايين فلسطيني يعيشون فى سجن كبير دون اى حماية دولية ؟.

أما قضية الإرهاب التى ألصقت أعلام الدولى بالإسلام ظلما وعدوانا وفان الإسلام على مدى تاريخه لم يعرف الإرهاب وفالغرب يعرف تماما انه هو الذى احضن العناصر المتطرفة فى العالم الإسلامي ، وأتاح له حرية الحركة والتنظيم وجمع الأموال حتى اشتد ساعدها وانقلبت عليه .

ومعالجة الإرهاب فى الوقت الحاضر لن تقضى على الإرهاب لأنها تقتصر على علاج الظاهرة على نحو سطحي تماما والمعالجة الفعالة تقتضي البحث جديا عن الأسباب الحقيقية للإرهاب والقضاء عليها من الجذور ، وهذا أمر لم يحدث حتى الان . كما لا يجوز الخلط بين الإرهاب والكفاح المشروع للشعوب المضطهدة من اجل الحصول على حقوقها المشروعة التى تكفلها القوانين والمواثيق الدولية وهو أمر ينكره الغرب تماما .

وحول النقطة الثالثة وهى المحاولات المستمرة للتدخل فى شئون العالم الإسلامي ، فالملاحظ أن الغرب يتعامل مع المسئولين كما لو كانوا أمة بلا حضارة ، لا تفهم ما يصلحها او يضرها ، أمة قاصرة فى حاجة إلى وصاية تصور الغرب أن صلاح هذه الأمة لن يتحقق إلا بالأخذ بالتصورات الغربية فى جميع المحاولات . بتجاهلا انه يدعو إلى التعددية سياسية كانت أم دينية أم ثقافية أم اجتماعية ، وأن التمايز الحضاري أم مقرر منذ فجر التاريخ ، ولا يجوز إجبار شعب من الشعوب على تبنى قيم شعب آخر ، وان ذلك ضد حرية الإنسان وحقوقه المشروعة فردا كان أم جماعة ، وقد أثبتت حركة التاريخ أن العالم الإسلامي لا يميل إلى الصدام مع اى حضارة من الحضارات ، والخطورة أن يظل الجانبان – الإسلامي والغربي – أسرى نزاعات وحروب قديمة او حديثة معظمها اصبح فى فهارس كتب التاريخ .

وفى هذا السياق فإن فريقاً من الباحثين يرون وجود مناطق الوفاق بين الجانبين الإسلامي والغربي من ثنايا وجود ثقافات مشتركة وتواصل ثقافي وحضاري بين الجانبين ، وأن المنطقة العربية هى مهبط كل الديانات السماوية ، حيث هى المنطقة الوحيدة التى اجتمعت فيها الرسالات الثلاث . وهناك المصالح المشتركة وهى تشمل المصالح الاقتصادية والسياسية وأخيرا القضايا البيئية التى أصبحت بدورها مجالا مشتركا لاهتمام الجانبين . وأن مناطق الوفاق هذه هى ذاتها التى تتحول إلى بؤر للصراع ومجالات للخلاف بين الجانبين ، وذلك لسببين أساسيين :

أولهما : أن إثارة الصراعات والخلافات دائما تكون اسهل واكثر إثارة بينما البحث عن السلام الصعب بل هو أمر بالغ الصعوبة .

ثانيهما : أن الحوار بين الجانبين يركز على القواسم المشتركة ولا يتطرق إلى نقاط الضعف ، فالتركيز على الإيجابيات يترك المجال مفتوحا أمام بذور الصراع والاختلاف مجددا . فضلا عن أن فكر صراع الحضارات الذى قام على طروحات هنتنجتون هو فكر خيالي إذ لا توجد كتل حضارية منفصلة عن بعضها. وأضاف أن العولمة مفهوم لا وجود له، بل أن الكلمة ذاتها لا توجد فى القواميس اللغوية ، وان وسائل الأعلام هى التى تساعد على عولمة المشكلات والأزمات حيث تستطيع تضخيم الأزمات ونشرها على نطاق واسع رغم أن تلك الأزمات تنبع دائما من أسباب داخلية لا خارجية ، وهى جميعها أزمات سياسية فى الأصل وليست دينية .

ويرى فريق من الباحثين المسلمين ضرورة إزالة الالتباس لبعض نقاط التداخل فى العلاقة بين الإسلام والغرب حيث الإسلام مفهوم عقيدى يعنى قيم وتقاليد وأحكام الدين الإسلامي ، بينما نطاقه جغرافي يمتد من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا إلى وسط آسيا وشمال الهند والصين ... وأن

هذا المفهوم العقيدى يرتبط بنطاق جغرافي معين تحول تدريجيا إلى إطار تاريخي وحضاري ، كذلك الأمر بالنسبة للغرب ، فالغرب بالمنظور العقائدي يعني المسيحية الكاثوليكية ، بينما يشمل جغرافيا أوروبا وأمريكا وغيرهما ... وقد تحول بدوره هذا الإطار الجغرافي لمفهوم " الغرب " إلى إطار تاريخي وحضاري .

ومن هنا فان العلاقة بين الإسلام والغرب متعددة الجوانب ، فهى عقائدية وتاريخية وحضارية وسياسية .. والصراع بين العالمين يتعلق بالجوانب السياسية . فإذا ما أمكن تجنب الصراع السياسي يصبح الوفاق بين الجانبين حضاريا ممكنا. فعلى الصعيد السياسي وعلى مدى القرنين الماضيين أدى عدوان الغرب على الشعوب والبلدان الإسلامية إلى خلق شعور من العداء اخذ يتكرس ثم جاءت الأوضاع الحالية فى فلسطين والعراق لتزيده تعقيدا . وتوازيا مع ذلك فان اتهام الإسلام بالتعصب ليس جديدا فهو قائم منذ مطلع القرن الماضى وقد نبه لذلك احمد لطفى السيد عام ١٩٠٨ .

اى أن الفكرة التى يروج لها صمويل هنتنجتون هى تعبير عن خلافات وصراعات سياسية لكن تحت شعار آخر ، ولابد من العمل على فك هذا التداخل ، لان تسييس الصراع يوضح سهولة من المعتدى ومن المعتدى عليه . أما قلبه إلى صراع ثقافي يجعل الأمور ملتبسة ويفتح الباب أمام تبادل الاتهامات حول النوايا والأفكار ، أى أن السياسة هى سبب الخلافات بينما اوجه التوافق حضارية .

ويرى فريق من الباحثين أن الحضارتين الإسلامية والغربية لا يتأتى بفرض أى منهما وصايتها على الأخرى وإنما الوفاق الحضاري يدعو للاختيار الحر الكامل من الجانبين لما يراه مفيداً له من الآخر ... فرغم أن هناك إسهامات حضارية عربية مقابلة للإسهامات الغربية ، غير أن العقل

الغربي يعتبر الثقافات الأخرى أقل تحضراً ، وينظر لها بنوع من الاستغناء والتعالي. والنتيجة نوع من التعميم الخاطئ ، حيث يرى الغرب أن حضارته هى النموذج الوحيد الذى ينبغى تعميمه عالميا وأن يتبعه الآخرون جميعا ، وهو ما يراه بيرلسكونى رئيس وزراء إيطاليا السابق

كذلك نتج عن ذلك أن أصبحت التعددية قائمة داخل الغرب فقط ، وليس فى تعامله مع الآخر ، وهذا تناقض جعل الغرب يتعامل مع الآخر بمنطق أما الدمج او الإقصاء وليس بقبول الخلاف او حتى الاختلاف .

وما دام الغرب يؤيد التعددية فى نظامه الداخلي فعليه أن يتقبل أن العصر الحالى لا يشهد حضارة واحدة وإنما حضارات متعددة متكاملة ... وأن التاريخ ليس سياقا واحداً ولا تخضع مراحله لتقييم واحد ... وعلى العالم الغربي حتى يسود الوفاق مع العالم الإسلامي أن يعلم بأنه لا مصلحة له فى أن ينظر للعالم وفق النموذج الغربي فقط ، فهناك عدة نماذج وحضارات قابلة للتعايش والتفاعل فيما بينها، إن مشكلة الغرب مع المسلمين ليست مع الإسلام .

كما تناول طبيعة الصراع معتبرا انه ليس سياسيا فقط حيث هناك جانب حضاري لدى المسلمين يستفز الغرب خصوصا فى سلوكيات المسلمين ، أذن المسالة ليست سياسية وحسب ، غير أن هذا الرأى لا يجد قبولا لدى آخرين الذين يعتبرون أن الصراع سياسي بالأساس وليس دينيا بحال ، حيث أن صراع الحضارات ليس سوى غطاء لصراع المصالح .

وفى السياق ذاته تثور مسألتان : تتعلق الأولى بحصر الأصولية فى الإسلام ، فنبه إلى اتساع نطاق الأصولية حتى أصبحت مشكلة تواجه العالم كله ومختلف الديانات ، ففى المسيحية هناك أصولية بروتستانتية وأخري أرثوذكسية .

النقطة الثانية أن الأصولية نشأت ردا على انتشار العلمانية ، وذلك سابق على أحداث ١١ سبتمبر ونتيجة مباشرة لإهمال الدين خصوصا منذ أواخر السبعينات .

ويضيف رأى آخر إلى وجود خلافات ومشكلات داخل الجانب الإسلامي ذاته ، إذ لا يوجد نموذج إسلامي واحد متوافق مع ذاته . وبالتالي المطالبة بتحديد نقطة مراجعة واضحة عند الحديث عن الإسلام ، حيث يوجد اكثر من مرجعية فى هذا السياق . وهذا الالتباس يشير إلى تعدد مفهوم الغرب لدى المسلمين وغموضه أيضا فهو لدى البعض صهيونية ، ولدى البعض الآخر هو العلمانية ، ولدى فئة ثالثة هو الإلحاد ..... الخ .

وفى محاولة للبحث فيما وراء الضجة المثارة حول الإسلام فى الوقت الحاضر ، هناك تفسير يرى أن المشكلة مع الغرب كانت دائما فى كونه مستعمر ومحتل لشعوب المنطقة وثرواتها ، طالما تعامل العرب والمسلمون مع الغرب من خلال تيارات وطنية وقومية . الجديد الذى طرأ هو أن الإسلام أصبح مصدر مقاومة الهيمنة الغربية ، وتحولت المقاومة من الانطلاق من أسس ومصادر فكرية او سياسية إلى منطلقات أيديولوجية مصدرها الإسلام وفقا للرؤية الإسلامية حول دار السلام ودار الحرب ، ومع ذلك أن المشكلة دائما هى فى الاعتدال والتطرف داخل كل دين وليست بين الأديان وبعضها ... فعلى كل جانب هناك معتدلون وهناك متطرفون .

وتأسيسا على ما سبق تجدر الإشارة إلى العديد من الاعتبارات الإعلامية :-

أولا : - ضرورة تعلم لغة الأعلام واستخدامه بحرفية لان صاحب الحق قد يخسر قضيته بسبب عجزه عن التعبير عنها وتوصيل موقفه وبالتالى التعامل برؤية جديدة لا تنطلق من موقف الدفاع عن النفس وإنما من موقف ثقة بالذات .

ثانيا :- ضرورة مراجعة النفس على الجانبين فالغرب احتضن التطرف الديني ، ونحن سمحنا للفكر المتطرف بالنمو .

ثالثا :- أهمية الابتعاد عن التعميم والانطلاق ، لان التعميم يغلق باب الحوار من الجانبيين .

كما أن هناك تساؤلات مهمة فى الحديث عن العلاقة بين الإسلام والغرب ، منها ما هو النموذج الإسلامي الذى يجرى الحديث عنه ؟ هل هو نموذج إيران على سبيل المثال ؟ والسؤال ذاته ينطبق على الأعلام أيضا ، هل المقصود الأعلام الحكومى أم الخاص ؟ حيث أن محاولات إقامة أعلام عربي مشترك باءت جميعا بالفشل بما فى ذلك المحاولات الجزئية المحدودة لاقامة مؤسسة أو وسيلة إعلامية لمخاطبة العالم بلغته .

ومقابل هذا التقصير العربي هناك قصور غربي ، حيث يتعامل الأعلام الغربي مع العرب والمسلمين بفوقية واستخفاف ، ويخضع لتحريض صهيوني . مما يتطلب ضرورة عدم الانزلاق وراء التعميم حيث وجود إعلاميين غربيين محايدين ومنصفين ، وتجدر الإشارة إلى أسباب التقصير الإعلامي العربي تتمحور حول النقاط الآتية :-

- اتساع الهوة بين المؤسسات الإعلامية والملتقى سواء فى الداخل او فى الخارج .
- بروز حركات متطرفة تلبس لباس الدين .
- تجاهل غير الناطقين بالعربية سواء كانوا عربا أم مسلمين ، فهذا خطر كبير نظرا لأهمية حوالى ٥٠ مليون مسلم يعيشون فى الغرب .
- تخلف التكنولوجيا المستخدمة لدى الأعلام العربي .

ولمواجهة هذه الأسباب والتغلب عليها فان هناك عدم مقترحات لعل من أهمها :

- تبسيط البرامج الدينية فى وسائل الأعلام ضمن خطة شاملة لتحويل هذه الوسائل إلى عوامل جذب لا تنفير للمتلقي خصوصا من الشباب .
- تعظيم الاستفادة من الشبكة الدولية للمعلومات (الإنترنت) وتحويلها بصفتها أداة توصيل عانمية فورية إلى وسيلة للدفاع عن القضايا العربية وتوضيح حقيقتها .
- كسر احتكار وسائل الأعلام ومؤسسات الخدمات الإعلامية الأجنبية كمصدر للمعلومات والأخبار .
- ترجمة الأعمال العربية الراقية إلى اللغات الحية وتوجيه البرامج والأخبار بهذه اللغات لضمان وصولها إلى المتلقي الأجنبي إضافة إلى أبناء الجاليات العربية والإسلامية .
- الاستفادة من قدرات المسيحيين العرب المقيمين لدى الغرب فى الدفاع عن قضايا أوطانهم الأصلية بعد أن وصل كثير منهم إلى مواقع مهمة علميا وسياسيا ، وينبغى الاهتمام فى هذا السياق بالجيلين الثانى والثالث الذين اندمجوا فى مجتمعاتهم الجديدة .

إن الأعلام الغربي يسوده الانتقائية فى تناول الموضوعات والأحداث . فى وسائل الأعلام المرئية والمسموعة بشكل خاص . وأن تلك الانتقائية ليست مقصورة على الإسلام، وإنما تشمل أيضا أخبار وموضوعات خاصة بقضايا ومناطق أخرى. فضلا على ان التعبئة الإعلامية السلبية ضد الإسلام والمسلمين سابقة على أحداث الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١ .

وعموما فان موضوعات وقضايا محددة هى التى تستحوذ على اهتمام وسائل الأعلام الغربية . ومن ذلك ما يهم إسرائيل او يمسها ، أما المناطق او الموضوعات المتعلقة ببقاع العالم البعيدة فلا تنال اى اهتمام أعلامي إلا إذا وقعت بها كارثة تصلح لعمل موضع أو (STORY) تليفزيونية عنها . حيث أن الصورة التليفزيونية هى الأولوية لدى الأعلام

المرئي ، لذا يحتل العنف او الموضوعات التى تتضمنه ثاني أعلى نسبة مشاهدة فى التليفزيون بعد الجنس . وبالتالى مقدرة الأعلام على تضخيم بعض الظواهر أو الأحداث خصوصا تلك التى تتسم بالعنف بمدى اهتمام الكبير الذى تمنحه وسائل الأعلام بأي صدام أو اشتباك بسيط بين أجهزة الأمن ومجموعة من المتظاهرين ، مقابل أهداف محدودة بل وربما تجاهل تام لمظاهرة أو مسيرة سلمية يقوم بها إسلاميون من الصوفية .

أن المشكلة ليست فى الأعلام الغربي فهناك قدر هائل من الحرية لدى وسائل الأعلام الأمريكية فى تقبل أى رأى أو توصيل صورة حقيقية لمن يرغب فى توصيلها . أن المشكلة هى فى التقصير العربي والقيود التى تفرضها الدول العربية على أعلامها وإعلامييها وهو ما يؤكد على الانتقائية فى الأعلام العربي وبأنه يخدم السياسات الرسمية فقط وإن الجماهير العربية تتلقى أفكار سابقة التجهيز معدة سلفا لخدمة مصلحة النظم .

أن الخلاف سياسي فى مجمله وليس دينيا ،الخطاب الديني له بعد سياسي وأن هذا يجب أن يؤخذ فى اعتبار القائمين على الخطاب الديني، وهو ما يستلزم الزهر والمفاهيم والفكر الذى يعمل من خلاله . حيث لا يزال الأزهر " مؤسسة " دينية على مكانتها العالمية .

وهو ما يستلزم ضرورة الاهتمام بصورة الآخر لدى كل من الغرب والعالم الإسلامي . وهناك أمثلة على التشويه الذى يميز صورة الأخر على الجانبيين فى الكتب المدرسية فى السويد . وضح من خلالها أن ثمة خطأين مهمين يشوبان طريقة تكوين الصورة المأخوذة عن الإسلام وهما :-

- إن النظرة إلى الإسلام تتسم بروح نقدية جافة تفتقد أى ود أو تواصل مع الثقافة او الديانة السماوية .
- تعتمد تلك النظرة على الصورة التى تقدمها بعض الجماعات الإسلامية عن الإسلام ، وهى بالطبع لا تعبر عن النموذج العام للإسلام .

أضف إلى ذلك ثمة صعوبات تعوق تعارف الغربيين على الإسلام والمسلمين بصدق وواقعية ، مثل صعوبات اللغة حيث كثير من المستشرقين يعتمد المصادر الإنجليزية او الأجنبية بصفة عامة نظراً لعقبة اللغة التى تحول دون اعتماد مصادر عربية أصيلة .

أن المشكلة لدى الشباب المسلم ليست فى الشباب ذاته وإنما فى القوى الفكرية التى تربى هذا الشباب الأمر الذى يستلزم فى الإسلامية إلى التعامل مع القران الكريم بشكل مباشر وبسيط لا يعقد الأمور على عامة المسلمين .

وتختلف الرؤية الإسلامية التى قدمها القران للتعامل مع غير المسلم سواء كان كافراً / مشركاً / وثنياً أو من أهل الكتب الأخرى . ففى الحالة الأولى قال القران الكريم أن منطلق المسلم فى التعامل هو " لكم دينكم ولى دين " وفى الحالة الثانية " نؤمن بما انزل إلينا وما أنزل إليكم " اى أن الأخر لدى الإسلام ليس منبوذاً ولا يعامل بعنف حتى وإن كان كافراً فى حكم الإسلام . وبالتالى فإن الإسلام يقر التعددية وأن المشكلة هى الاستخدام السياسي للدين . أن السؤال المثار أذن عن إمكانية التوفيق بين ما يوصف الإسلام الرسمي الذى تقدمه النظم والإسلام الأخر غير الرسمي وذلك داخل الدولة الواحدة . مما يتطلب ضرورة التفرقة بين الديانة واتباعها سواء بالنسبة للإسلام أو الديانات الأخرى. وضر-رة الرجوع إلى مصادر التشريع حسب تسلسلها وأهمية توضيح أسباب التنزيل وشرحها لتوضيح الفوارق بين العام والخاص فى الأحكام والتعاليم التى تضمنتها الآيات القرآنية الكريمة .

يركز محرر الشئون الدينية فى صحيفة " صنداى تايمز " كريس مورجان على أوجه التشابه بين الإسلام والمسيحية ، أن العلاقة بين الديانتين قديمة ومتأصلة، حيث تعدد نقاط الاتفاق والتشابه بينهما فى مختلف المجالات

بدءاً من الاتفاق فى الإيمان بالتوحيد مروراً باتساق القيم الحاكمة للفرد فى الديانتين ، حيث يتسم النسق القيمى والكود الأخلاقي لهما بتوافق كبير .

أما المرحوم الدكتور / زكى بدوى مؤسس وعميد الكلية الإسلامية بلندن فانه يرى انه لا مشكلة بالمرة بالنسبة للإسلام ، المشكلة كلها مع المسلمين وفيهم، فالإسلام ليس بحاجة للدفاع عنه. وبالتالى فان صمويل هنتنجتون معتبرا أن هناك تحريضيا ضد الإسلام حيث انه لم يقدم تعريفا للحضارة ولا للثقافة . فالحضارات تتفاعل مع بعضها البعض ولا تتصارع ، حيث قيام بريطانيا على سبيل المثال باقتباس بعض عناصر قوانين الأسرة من التعاليم والتشريعات الإسلامية .

أن الغرب متهم بالبحث دائما عن تبريرات لغزواته وتوسعاته وأن هذا النمط قديم وليس مستجدا فان القصور لدى العالم الإسلامي غير مطروح للنقاش فالأعلام الغربي مكبل بالقيود الحكومية وأن غياب المساءلة هو جوهر الخلل فى الدول العربية ورغم التفاؤل بالمستقبل فان العرب والمسلمين لا يزال يسودهم الجهل بالديانات الأخرى بينما المسيحيون أو اليهود يدرسون الإسلام بعمق، ولابد لكى ينجح الحوار أن يكون بين الطرفين متكافئين وهذا غير متوافر حتى الوقت الحاضر .

إن المشكلة لا تقتصر على تعاملنا مع الأخر او الجهل به ، بل أيضا فى خلافتنا الداخلية التى تنعكس بالضرورة على صور الإسلام فى الخارج بل وتضر أيضا بالمسلمين المقيمين هناك ، بما يستلزم نشر ثقافة التسامح أيا كانت آراؤهم . هذا فضلا عن النقص الشديد فى المعلومات لدى المسلمين وهو ما يقع مسئوليته ليس على الأخريين وحسب بل عن بعضهم البعض أيضا . مما يستدعى تحفيز المبعوثين والعاملين فى الدول الأخرى على معايشة تلك البلدان والتعريف بها والكتابة عنها ، ومرة أخرى تقع على مؤسسة الأزهر مسئولية كبرى فى هذا الخصوص ، كونها المؤسسة المنوط

بها متابعة كل ما يهم المسلمين وشئونهم فى العالم . وتستأثر بمنزلة ومكانة مرموقة فى أنحاء العالم الإسلامي .

وقد أثبتت التطورات الأخيرة أن إسرائيل متهمة بالضلوع فى تأليب الغرب على الإسلام والمسلمين ، بالرغم من أن علماء المسلمين المحدثين يعارضون ذلك رافضين أن يعلق المسلمون الآخرين مسئولية أخطاءهم. وهو ما يتطلب مناقشة الأوضاع السياسية الليبرالية باعتبارها أيديولوجية تصلح أيضا حتى للتطبيق فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، حيث تهدف السياسة الليبرالية إلى المحافظة على حقوق كل من الفرد والمجتمع ، فالفرد لا يمكن التخلي عن حقوقه إذا أراد أن يشكل حياته الخاصة تشكيلا نابعا من حريته التى يتمتع بها .

ومن هنا يتضح بجلاء أن حرية التعبير عن الرأى ليست فقط ضرورة أخلاقية ملحة للتسامح وتأكيدا لمبدأ سيادة القانون بالدولة ، وإنما أيضا السبيل الذى يقود إلى رفعة العقول البشرية وتقدمها والذى لا يمكن أن يتحقق إلا فى ظل التنافس الفكري والعلمي الحر . وأن حق الملكية الخاصة يعد احد الحقوق المدنية الهامة للمواطن حيث لا يمكن بدونه المحافظة على كثير من الحقوق الأخرى للمواطن .

إن السياسة الليبرالية تسعى إلى تحقيق المساواة المطلقة فى كافة الفرص والمنافسة والتعددية ولهذا تدعو ـتح الأبواب على مصراعيها أمام جميع أفراد المجتمع للمشاركة فى المجالات المعنية بالتعليم أو المعلومات أو العمالة أو البضائع أو سوق المال ، وكما تهدف السياسة الليبرالية إلى تحرير الفرد من سلطان الدولة ومؤسساتها المعروف لديه منها المجهول حتى يتحمل مسئوليته كفرد بحرية ، ومن ثم فإن حرية الفرد تعد أحد الحقوق المدنية الأساسية للمواطن حيث أنها تلزمه بقبول تحمل المسئولية أيضاً عن المجتمع.

السياسة الليبرالية والمجتمع المدنى :

وتسعى السياسة الليبرالية إلى توسيع نطاق حرية المواطن فى كل مجالات الحياة بأكبر قدر ممكن وقصر دور الدولة على الأمور الضرورية فقط ، ويتضمن ذلك الاعتراف بقدرة المواطنين على تنظيم أمورهم ، حيث يمكنهم القيام بالعديد من المهام فى الأحياء السكنية والمدن والمنظمات التى ترعى مصالحهم وفى المؤسسات الأهلية الأخرى وأن يبادروا بالقيام بأعمال تنبع من وحي أفكارهم وتخدم مصالحهم ، وهذا ما يريدون القيام به .

السياسة الليبرالية والدولة :

ترى السياسة الليبرالية أن واجب الدولة يكمن فى المحافظة على حرية أفرادها وحمايتها من العنف بداخل البلاد وخارجها وحماية الدستور ، وعلاوة على ذلك فالسياسة الليبرالية فلابد أن تضع قواعد يلتزم بها جميع أفراد المجتمع وتسرى عليهم بلا استثناء ، بيد أن الليبرالية تترك للفرد حرية اتخاذ القرار لأنها لا تصبو إلى نتيجة معروفة سلفاً ، بل تسعى إلى عدالة القوانين لان النتائج لا يمكن أن تكون واحدة دائما .

أن السياسة الليبرالية تريد الديموقراطية ، إذ أنها تتيح الفرصة للاختيار والتغيير ولكنها لا تضمن وحدها الحرية ، ومن ثم فان الفصل التام بين السلطات ومراقبتها وتقليل سلطانها – سواء على المستوى الرسمي او الشخصي – هو أمر لا يمكن التنازل عنه بالنسبة لليبراليين .

ومن هذا المنطلق تصبو السياسة الليبرالية إلى دولة تقوم على أساس سيادة القانون واحترام الحرية ، إذ أن الدولة منوطة بحماية حقوق كل فرد وبالمحافظة عليها ، وكما أن الدولة الليبرالية تعترف بمصالح واهتمامات الجماعات المختلفة بالمجتمع ، ولهذا تمنحهم الحرية المرتبطة ارتباطا وثيقة بالمسئولية الملقاة عليهم ولا تعطيهم السلطات السياسية .

والسياسة الليبرالية لا تسعى إلى أن تنشط الدولة اقتصاديا ولا تريد أن تدخل الدولة بمؤسساتها الاقتصادية فى منافسة مع مثيلاتها من مؤسسات القطاع الخاص .

وتصبو السياسة الليبرالية إلى المحافظة اليوم وغداً على حق الفرد فى اتخاذ القرارات فى كافة اوجه الحياة السياسية ولهذا ترفض حل مشكلات اليوم على حساب الأجيال القادمة او على حساب أموال الدولة او على حساب أنظمة الضمان الاجتماعي وبالأخص على حساب البيئة ذات القيمة الثمينة .

السياسة الليبرالية والتعاون الدولى :

أن السياسة الليبرالية تصبو إلى الانفتاح على ثقافات العالم وأسواقه الحرة ، حيث أن الليبراليين يرون أن الأشياء المشتركة التى تربط البشر بعضهم ببعض أهم بكثير من تقسيمهم تقسيما على أساس جنسياتهم ، وهذا ينبع من الرؤية الليبرالية التى تهدف إلى خلق مجتمع عالمي يسوده التبادل والتعاون والمنافسة بكل حرية بين مختلف الشعوب والدول والتكتلات الدولية والثقافات .

كما تتطلع السياسة الليبرالية إلى تطوير التعاون بين الشعوب من خلال التجارة العالمية الحرة وتقديم الدعم للدول النامية حتى تنشا بها مجتمعات مدنية حرة قادرة على تحمل المسئولية .

تدعو السياسة الليبرالية إلى التحرر فى شتى أنحاء العالم فى مجالات المعلومات والتكنولوجيا والبضائع والخدمات والعملات النقدية وسوق رؤوس الأموال ، إذ أن هذه السياسة تهدف إلى توحيد أوروبا وبعض التكتلات الإقليمية الأخرى بشرط إلا يكون هذا على حساب التنوع بداخل المجتمع أو الانفتاح على خارجه ، ومن ثم يظهر جليا أن السياسة الليبرالية تريد أن تسود الحقوق الإنسانية والمدنية فى كل أنحاء العالم .

الباب الأول

بين الفكر الإسلامي الوسيط والحديث والفكر السياسى الغربى

الفصل الأول :- بين الفكر السياسي الأوروبي الوسيط والفكر الإسلامي .

الفصل الثانى :- الفكر السياسى الإسلامى .

الفصل الثالث : - التقاليد السياسية الإسلامية

الفصل الرابع :- ملامح الفكر السياسي الغربى الحديث

الفصل الأول

بين الفكر السياسي الأوروبي الوسيط والفكر الإسلامي

تمهيد :

سبق الإشارة إلى أن الفكر السياسي ظهر منذ أن بدأ الإنسان فى الاستقرار مقيماً لنفسه أنماطاً وكيانات سياسية مختلفة ونشأ تبعاً لذلك فكر سياسي على درجات متفاوتة من البساطة والتنوع ارتبط ببيئة وتجارب كل منطقة من المناطق التى ظهرت فيها الحضارات الإنسانية كما تمخض عن تجاربها السياسية طور أدى إلى نقلة هامة فى الفكر السياسي اليوناني .

كما سبقت الإشارة أن التفكير السياسي القديم وإن اختلف من مكان إلى مكان ومن بيئة سياسية إلى أخرى ومن مجتمع بشري إلى آخر فإنه لم يرتفع إلى مستوى الفكر السياسي بأنماطه المختلفة وبمراحله المتعددة عند اليونانيين فقد استطاعوا أن يستوعبوا تجاربهم السياسية وأن يحللوا الظواهر السياسية المختلفة التى عايشوها وأن ينتجوا فكراً سياسياً متميزاً كان أساساً للفكر السياسي بوجه عام حتى ظهور الفكر السياسي الإسلامي [١] .

إن أفلاطون وأرسطو هما من الأهمية بمكان – ليس لكونهما عظاماً أو حتى مفكرين سياسيين – ولكن لأن قدراً كبيراً مما كتبوه لا يزال صحيحاً وثابتاً وذا مغزى فى دراسة الظاهرة السياسية وقد ظل الاعتقاد سائداً بين المفكرين السياسيين والباحثين على علم السياسة وعلماء النظريات السياسية وتنظير السلطة أن الفكر اليوناني هو الركيزة الأساسية التى بنى عليها الفكر السياسي فى العصور الوسطى ومن ثم فى عصر النهضة وهناك حقيقة ابتداء بالعصور القديمة وما أسهم به المفكرون فى تلك العصور فى مجالات لوضع أسس النظرية السياسية ثم فيمن آتى بعدهم من المفكرين السياسيين

ليتموا ما بدأه هؤلاء بإضافات ترتبط بالظواهر السياسية المعاصرة لهم ، كما إنه ليس من الصواب أن ندرس الفكر اليوناني القديم مستقلاً عما عاصرة من أفكار أخرى مع التسليم بتفوق هذا الفكر فى تلك المرحلة الزمنية من حماية الإنسان .

كذلك ليس من المنطقي أن نغمض أعيننا عن التطور الذى عايشته أوروبا منذ انتهاء العصور القديمة وبداية العصور الوسطى سلباً أو إيجابياً فيما يرتبط بالفكر السياسي والنظرية السياسية .

إن ظهور المسيحية عقب فترة الانتقال بين المفكرين اليوناني والرومانى قد آتى بمفاهيم سياسية جديدة لم تستطع بطبيعة الحال أن تتخلى عن التراث القديم أو أن تبدأ من فراغ ذلك أن نظرية القانون الطبيعي وخاصة كما صاغها شيشرون جعلت المسيحية تأخذ نقطة انطلاق لأفكارها السياسية أو لم تعترف باقتباسها من الفكر السياسي الروماني فإن فكرة القانون الطبيعي ظلت مسيطرة على الفكر السياسي فى أوروبا حتى ظهور القانون الوضعي .

فلقد تسلل الفكر السياسي الروماني إلى المسيحية وظهر فى آراء رجال الكنسية من المفكرين السياسيين الذين حاولوا جاهدين البحث عن نظرية سياسية تتواءم فيها المفاهيم والقيم المسيحية مع الظروف السياسية والأحوال العامة التى عاصروها . ومع التطور السياسي الذى شهده العالم سواء بانقسام الإمبراطورية الرومانية إلى شطرين –ظهرت على أثره قوتان سياسيتان كان لهما تأثيرهما البالغ فى العالم آنذاك – أو بداية الصراع بين الإمبراطورية الرومانية الشرقية والدولة الفارسية ذلك الصراع الذى استمر قروناً طويلة ولم يحسمه سوى ظهور قوة جديدة هى قوة الإسلام حيث ظهرت نظريات وأفكار سياسية جديدة .

إن التصارع بين الفلسفات السياسية والأفكار الإيديولوجية العامة بين الشرق والغرب سواء ما مثلته أوروبا الكاثوليكية أو بيزنطة المسيحية الشرقية أو الدولة الفارسية بحضارتها الوثنية وأفكارها السياسية المختلفة تماماً عن هذه وتلك وخلال هذا التصارع – الذى لم يكن كله مسلحاً إذ تخلله فترات من المهادنة – كانت المفاهيم والقيم والمبادئ والفلسفات تتلاقى مؤثرة ومتأثرة كل يستوعب ما يراه ثم يتركه ينضج ويتبلور ليظهر فكراً جديداً تولد عن تجربة جديدة فى ظروف جديدة (٢) .

تأثير الاتجاهات الدينية :-

حكم عالم العصور الوسطى اتجاهات مختلفة كان أهمها الاتجاهات الدينية التى أثرت بشكل كبير فى الفكر السياسي سواء فى العالم الإسلامي أو فى أوروبا المسيحية فالبرغم من قوة الدولة فى أوروبا المسيحية استطاعت الكنيسة أن تحقق استقلالها وأن تضع لها قانوناً مستقلاً يسير جنباً إلى جنب مع قوانين الدولة ، كذلك كان للشريعة الإسلامية دورها فى بلورة وصقل الفكر السياسي عند المسلمين فبرغم الخلاف بين الفرق الإسلامية الذى وصل إلى درجة كبيرة من العداء يمكن القول أن مناخاً فكرياً خلقه ذلك الخلاف أدى إلى ظهور نظرية سياسية إسلامية امتدت آثارها لتظهر فى أوروبا المسيحية فى العصور الوسطى وتمهد لظهور الفكر السياسي فى عصر النهضة ومن ثم فى العصور الحديثة ، ويستمر العقل البشري فى البحث عن نظرية سياسية ذلك أن عالم العصور الوسطى فى أوروبا شهد ظواهر حضارية سياسية واجتماعية واقتصادية مختلفة فالصراع بين الإمبراطورية والكنيسة ثم الصراع بين القوى المسيحية الكبرى ممثلة فى الإمبراطورية الرومانية الشرقية وأوروبا وظهور نظام الإقطاع كظاهرة سياسية اجتماعية اقتصادية عسكرية بما له من تأثيرات فى الفكر السياسي كل ذلك موضع اعتبار المفكرين عند صياغة الفكر السياسي الأوروبي(٣) .

هذه المرحلة من الصراع الفكري بين أقسام العالم المسيحي أدت إلى ظهور أطر سياسية وأفكار سياسية مختلفة كما أسهمت فى ظهور مجموعات مختلفة من القوانين كان من أهمها قوانين جستنيان الإمبراطور البيزنطي وما تلاها من محاولات فى هذا المجال .

ورغم وجود هذه الاتجاهات المختلفة والظواهر السياسية الهامة والتغيرات المستمرة فى القوى المحركة للمجتمع فتارة تكون الكنيسة وأخرى تكون الدولة وثالثة تكون فى يد أمراء الإقطاع – على الرغم من كل هذا لا نكن مبالغين إذا قلنا أن النظرية السياسية الأوروبية قد تأخر ظهورها فى العصور فى العصور الوسطى بل عطلته كل تلك الظروف والملابسات حتى بوادر عصر النهضة ، ونحن لا ننكر ظهور فكر سياسي ومفكرين سياسيين ومجالات لصياغة نظريات أسهم فيها رجال الدين المسيحي كما نعترف بأن هناك قضايا أساسية شغلت بال المفكرين السياسيين فى ذلك الوقت تناولوها بالدراسة والتحليل من أجل الوصول إلى أفضل الطرق لقيام الدولة التى تضمن صالح الفرد وصالح الجماعة .

وبالمقارنة يتضح مدى إسهام المفكرين المسلمين فى الشرق فى صياغة نظرية سياسية إسلامية ظهرت فى عهد المسلمين الأوائل الذين وضعوا اللبنات الأولى لتلك النظرية وكان لظهور الخلاف. فى السياسية والحكم أثره الكبير فى ظهور الفرق الإسلامية التى آثرت الفكر السياسي الإسلامي وبخاصة نتاجها عن نظرية الإمامة .

ورغم الخلاف بين الفرق الإسلامية حول قضية السياسة والحكم ورغم بعد الشقة بين بعض الفرق الإسلامية وأهل السنة فإنه يمكن استخلاص حقيقة أساسية تتضح هنا وهى أن النظرية السياسية الإسلامية تقوم على الاعتراف بضرورة السلطة فى يد الإمام وسواء كانت السلطة إلهية مقدسة أو يميلها المنصب السياسي باعتبار الإمام مسئولاً عن رعيته

أمام الله وعليه تنفيذ أحكامه فى الأرض فإن هذه السلطة يحكمها عقد بين الحاكم والمحكومين فالنظرية السياسية الإسلامية إذن أساسها العقد وهو ما توصل إليه مفكرو الثورة الفرنسية فى مطلع العصور الحديثة [٤] .

وتعترف النظرية السياسية الإسلامية بان الأمة مصدر السلطات . ويرتبط هذا بطاعة الأمة للحاكم وأن هناك ضوابط لهذه الطاعة وشروطاً وقواعد أجازت الثورة عليه تأسيساً على تلك يمكن القول بان مصدر السيادة فى الدولة الإسلامية طبقاً للنظرية السياسية الإسلامية تتمثل فى إرادة الله العليا أى أنها سيادة واحدة ومطلقة لا تقبل التجزئة أو الانقسام ويعن ذلك إن إرادة الله العليا سواء ظهرت فى شكل نصوص قطعية محددة لا تترك للمحكومين أدنى تقدير أو اختيار فى نطاقها أو فى شكل قواعد كلية تترك للمحكومين قدراً م التصرف والتقدير عن طريق الاجتهاد الذى لا يجوز أن يخالف أيضاً أى قاعدة كلية سواء تعلق بهذا فالأمر فى النهاية يخضع أى إرادة بشرية لإرادة الله العليا التى تعلو على كل إرادة وتفوق فى سيادتها أى سلطة ولا يجوز أن تمارس أى سلطة إلا إذا استندت [٥] . إلى إرادة الإلهية حتى ولو كان الذى يمارس هذه السلطة نبياً من الأنبياء إذ أن النبى لا يلتزم إلا بما يوحى إليه استناداً لقوله عز وجل فى سورة الأنعام (أن اتبع إلا ما يوحى إلي) .

وقد ذهب جمهور الفقهاء فى المذاهب الإسلامية إلى أن المحكومين جميعاً لهم حق ممارسة مظاهر السيادة فى الدولة الإسلامية وهذا الحق ليس لفرد معين غير أن المحكومين لا يمكنهم أن يقوموا بهذه الممارسة برمتهم وتأسيساً على ذلك لابد من وجود سلطة عامة ذات أعباء وهو ما يمكن معه قبول فكرة الوكالة أو النيابة طبقاً لرؤى الفقهاء المسلمين حينما قرروا أن الخليفة يعد وكيلاً عن الأمة فى ممارسة هذه السلطة [٦] .

ومع ذلك فإن السيادة فى القانون الإسلامي تكمن فى الله وحده سبحانه وتعالى بتفويضها للأمة وليس لشخص أو مجموعة من الناس والخليفة هنا ليس الممثل الله ولكنه ممثل للمجتمع نفسه الذى يمثل الأمة (٧) .

أما الفكر السياسي الأوروبي الوسيط الذى سيطر عليه الصراع بين الكنيسة والدولة وزادت سيطرة الكنيسة ومارست سلطات عطلت فيها حريات الأمة حيث سادت قرارات القطع والحرمان التى أمعنت الكنيسة فى إصدارها على الأباطرة والأفراد والمدن والكنائس حتى غدت سمة بارزة على تسلط الكنيسة وقهرها للحريات .

وهناك ظاهرة هامة تستحق وقفة للتفسير والتعليل فى هذا الصدد وهى أن أوروبا الإقطاعية التى كانت تتكون من إقطاعات تمثل فى مجموعها الإمبراطورية الغربية هذه الإقطاعات كانت نواة فيما بعد لظهور الدولة القومية فى عصر النهضة ثم فى العصور الحديثة بينما ظلت الدولة الإسلامية وحدة سياسية كبرى من حيث النظرية حتى فى أشد عصور التفكك والتمزق وأدى ذلك إلى تطوير وتطويع النظرية السياسية الإسلامية فبدأ اعتراف الفقهاء بحكم ذات الشوكة وبتبرير حكم أمير لاستيلاء ثم بالاعتراف بأن الخليفة مجرد رمز لوحدة الدولة الإسلامية وأن كل هذا يعد من بداية الضعف فى جهود تنظير السلطة فى الإسلام .

مصادر الفكر السياسي الأوربى :-

استمد الفكر السياسي فى أوروبا أصوله فى مصدرين أساسين :
الأول :- هو الفكر السياسي القديم الذى قام اليونانيين بتأسيسه ثم ثورة الرومان وأضاف إليه وعدله رجال المدارس الفكرية المتأثرة بالفلسفة السياسية اليونانية وأما المصدر الثاني فكان المسيحية وما أدخلته على الفكر القديم من صبغة جديدة ارتبطت بالقيم والمبادئ المسيحية (٨) .

والمسيحية دين يستهدف تحقيق الخلاص Salvation وليست نظرية سياسية أو فلسفية ومن هنا تأثرت المسيحية فى نظامها السياسي بالآراء والأفكار السابقة عليها فقد اعتقد المسيحيون بوجود قانون أسمى وأرفع منزله من القانون الوضعي ومن المعروف أن المدرسة الرواقية قد نادت بتلك الفكرة من قبل كما تبناها الفيلسوف الرومانس شيشرون كما آمنت الكنيسة المسيحية بما ذهب إليه سينكا بضرورة تحقيق العدالة فى نطاق الدولة ذلك أن الغرض من قيام الدولة هو إقامة العدل ، كذلك تأثرت المسيحية بفكرتها عن المساواة بين البشر بما قاله المفكرون الإغريق والرومان ولا يجب أن ننسى فى هذا المجال أن القانون الرومانى دعا إلى المساواة بين المجتمع .

ومن الثابت أن المسيحية فى بداية ظهورها لم تستطع أن تغير الأنظمة السياسية القائمة آنذاك وإنما تركتها دون المساس بها وعقد عمل المسيحيون على احترام السلطة القائمة وفرضوا على أنفسهم الطاعة للحاكم القائم والواقع أن فكرة طاعة الحاكم فكرة أصلية فى المسيحية أكد عليها المسيح – عليه السلام – كما تأثر بها القديسون المسيحيون من حواريية وتلاميذه حتى أن القديس بولس دعا دعوة مباشرة إلى طاعة الحاكم واعتبرها طاعة الله باعتبار أن السلطة إنما تستمد من الله ومن ثم فإن الخضوع للسلطة الدنيوية يعتبر امتداد لخضوع الإنسان لربه.

وقول القديس بولس فى رسالته لأهل رومية فى الإصحاح الثالث عشر " لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة لأنه ليس سلطان إلا من الله والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله حتى إنه من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله والمقاومون سيأخذ لأنفسهم دنيوية فإن الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة بل الشريرة هل تريد أن لا تخاف السلطات أفعل الصلاح فيكون لك مدح منه لأنه خادم الله للصلاح ولكن أن فعلت الشر فخفف لأنه لا يحمل السيف عبثاً إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذى يفعل الشر لذلك يلزم أن

تخضع له ليس بسبب الغضب فقط بل أيضاً بسبب الضمير فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضاً إذ هم خدام الله مواظبون على ذلك بعينه فاعطوا الجميع حقوقهم الجزية لمن له الجزية الجباية لمن له الجباية والخوف لمن له الخوف والإكرام لمن له الإكرام (٩) .

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الطاعة هذه تعود إلى الفكر اليهودي حيث نادت اليهودية من قبل بالطاعة للملوك الذين يتم تعينهم من قبل الإله. وواجب الطاعة هذا لا يتعلق بشخصية الحاكم بل يرتبط بوظيفته ومنصبه بغض النظر عما يكون فى شخصية ذلك الحاكم من نقص او عيوب.

وعندما بدأت المسيحية فى الانتشار والتمكين لنفسها تغيرت المفاهيم السياسية فبعد أن كان للحاكم أو الإمبراطور سلطة على سلطة رجل الدين بدأ التفكير فى إبراز قوة الكنيسة أو بالأحرى قوة البابا الزعيم الروحي للكنيسة .

بدأت الكنيسة إذن تشعر كقوة مؤثرة فى السياسة الأوروبية وكان من الطبيعي أن ينشب النزاع بين السلطتين الدينية والدنيوية ذلك الصراع الذى وصل إلى مداه من أجل تحقيق مطالب الكنيسة على عهد البابا جريجوري السابع وأدى إلى الاعتراف بسمو السلطة الدينية على السلطة الزمنية ولم تقف الكنيسة عند هذا الحد بل استخدمت سلاحين عامين لتأكيد سلطاتها وحماية مكلبها : الأول هو عقوبة الحرمان ويقضي بقطع الخارجين على المسيحية وحرمانهم من رحمة الكنيسة التى هى فى نظر الفكر المسيحي رحمة الله وقد استخدمت البابوات هذا السلاح فى أغراض سياسية ضد الأباطرة والملوك لإذلالهم وإقصائهم عن عروضهم فى بعض الأحيان والثاني الحرمان الجماعي الذى يوقع على مجتمع بأكمله سواء تمثل فى قرية أو مدينة أو إقليم أو مملكة ويستتبع تعطيل الكنائس وقطع الروابط نهائياً بين ذلك المجتمع المعاقب بقانون الحرمان والمجتمع المسيحي .

ومع ذلك ظل الصراع قائماً بين الكنيسة ممثلة للسلطة وبين الإمبراطورية كل يدعى إنه صاحب السلطة الشرعية المستمدة من الله فكانت الكنيسة ممثلة فى البابا ترى أن البابا هو النائب الأول صاحب الشرعية وبذلك تكون له الولاية العامة على العباد ذلك إنه تلقى هذه الشرعية عن المسيح (١٠) .

وفى نفس الوقت تمسك الأباطرة بنظرية الحق الإلهي التى تنادي بأن الله مصدر السلطة وأن الملوك هم ظل الله فى الأرض فى الإشراف شئون الناس ومن ثم فهم لا يسألون الله وحدة بما يستوجب ذلك من خضوع الأفراد لهم وتنفيذ أوامرهم واحترام قوانينهم وواضح أن الأباطرة أرادوا التحرر نهائياً من سلطان الكنيسة وتدعيم استقلالهم التام عن نفوذ البابوية .

ويمكن القول أن الفكر السياسي المسيحي مر بمراحل ثلاث الأولى تميزت بسيطرة الملوك والأباطرة وخضوع الفكر المسيحي بمفاهيمه الأولى لهم والثانية سادت فيها المنافسة بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية وانتهت بتقرير سمو السلطة الدينية على سلطة الدولة وأخيراً فكرة الدولة وتخلصت أوروبا من أكبال العصور الوسط ممثلة فى الكنيسة والإمبراطورية والإقطاع لتستقبل فيما بعد عهداً هو عصر النهضة بمفاهيمه وقيمة ونظمه الجديدة .

المفكرون السياسيون فى العصور الوسطى الأوروبية :-

هناك العديد من العوامل والظواهر الفكرية التى مهدت لظهور المفكرين السياسيين فى أوروبا فى العصور الوسطى وكان من أهم تلك العوامل آراء القديس بولس التى تبلورت فى النهاية لتكون نظرية مسيحية مقبولة ومسلماً بها والتى تقوم على الطاعة الأولى الأمر على أساس فرض من الله على عكس القوانين الرومانية التى قالت بأن سلطان الحاكم ينبثق من الشعب ذاته .

لقد كان المسيحيون مطالبين بإعطاء ما لقيصر وما لله لله كما أنهم تصوروا العالم بمثابة مملكة روحية هى مملكة الله الحقة ومن هذا المنطق بدأ الاهتمام بالمؤسسات الدينية وأهمها الكنيسة التى غدت بمرور الوقت كياناً مستقلاً أدى إلى التطور الهام فى الفكر الأوروبي وأصبحت الكنيسة سلطة لها خطرها إلى جوار سلطة الدولة ، كما كان للاعتراف بالدين المسيحي ديناً رسمياً للدولة فى عهد الإمبراطور دقلديانوس بداية لإمكان إسباغ صفة الألوهية على الإمبراطور ألا أن الكنيسة لم تكن لتقبل هذا الموضوع أولاً لأنه يتنافى مع العقيدة المسيحية وثانياً لأنه يغنى إضعاف سلطة الكنيسة وسلبها سيطرتها على المسيحيين غير أن الكنيسة مع ذلك لم يكن لديها ما يمنعها من التعاون مع الدولة باعتبارها رمزاً للسلطة الزمنية فقط .

وقد تأثر المفكرون المسيحيون فى العصور الوسطى بما تركه السلف من المفكرين السابقين عليهم وكانوا فى معظمهم من رجال الدين المسيحي الذين ناقشوا أهم القضايا الفكرية فى ذلك الوقت وه العلاقة بين الدولة والكنسية (١١) .

١- القديس امبروز (٣٤٠ – ٣٩٧ م) :-

ظهر القديس امبروز فى ميلانو فى النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي وتميزت آراؤه بالتأكيد على ضرورة استقلال الكنيسة باعتبارها المسئولة عن الجانب الروحي للمسيحيين جميعاً بما فيهم رئيس السلطة الزمنية وهو الإمبراطور ويرى كارليل إنه ينبغي أن ينظر إلى الإمبراطور على اعتبار إنه فى نطاق الكنيسة لا فوق هذا النطاق (١٢) . ولم يتردد القديس امبروز Ambrose فى أن رجال الدين (الأسافقة) من حقهم محاكمة الأباطرة وليس العكس ورأى امبروز أن تمتد سلطات الكنيسة لمحاسبة الأباطرة فيما يأتون من أعمال حتى خارج نطاق المسائل الخلقية وقد مارس امبروز هذا بالفعل .

وفى نفس الوقت اعترف القديس امبروز بحق الإمبراطور فى السيطرة على الممتلكات الدنيوية بما فيها ما تملكه الكنيسة من أرض إلا أن مباني الكنيسة نفسها يجب أن تكون مستقلة وليس للإمبراطور الحق في التعرض لها ونقل عنه قوله أن مرد القصور إلى الإمبراطور أما الكنائس فمردها إلى الأساقفة .

٢ـ القديس أوجستين (٣٥٤ – ٤٣٠ م) :

يعتبر القديس أوجستين من أهم المفكرين المسيحيين الذين مهدوا لظهور الفكر السياسي المسيحي فى العصور الوسطى ولقد كانت كتاباته ملهمة للكتاب والمفكرين الذين ظهروا من بعده على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم كما كان يمثل مرحلة من مراحل التطور الفكري فى أوروبا الذى استطاع أن يكون ما يشبه النظرية حيث تصور العالم المسيحي على إنه مجموعة توحدها المصالح .

وفى كتابه مدينة الله City of Dod الذى دافع فيه عن المسيحية ضد الاتهامات التى وجهها لها الوثنيون أوضح أوجستين نظريته وفلسفته التى ناقش فيها قضية الولاء الثنائي أو ازدواج الولاء الإنسانى ذلك أن الإنسان بطبيعته يمثل هذا الازدواج من حيث كونه روحاً وجسداً وبالتالى يكون مواطناً فى العالم الدنيوي وللمدينة السماوية فى نفس الوقت .

كما فسر القديس أوجستين سقوط روما باعتبارها مدينة أو مملكة أرضية لابد أن يكون مصيرها إلى زوال لما فى المملكة الأرضية دائماً وأبداً من عوامل الانحلال والفوضى والصراع ونزعات الشر والعدوان والتحكم والاستعلاء .

ويرى أوجستين أن المدينة الباقية الأزلية هى مدينة الله وهى مملكة المسيح التى انبثقت أول الأمر عن الأمة العبرية ثم تجسدت فى الكنيسة وفى الإمبراطورية التى اعتنقت المسيحية (١٣) .

وكان القديس أوجستين يعتقد أن كل سلطة أرضية إنما تقوم بأمر الله وتستمد قوتها منه كما كان يؤمن بأن استعمالاً لحكومة للقوة والعنف ليس إلا نتيجة ارتكاب الإنسان للإثم والشر وعلى هذا فإن ذلك العنف إنما هو علاج إلهي للخطيئة البشرية ، وذهب أوجستين إلى القول بأن المدينة الأرضية هى مدينة الشيطان والأشرار من البشر أما المدينة السماوية فهى المجتمع الذى يضم من صفت نفسه وتطهرت روحه وتخلص من الخطيئة فى هذا العالم والعالم الآخر وفى الواقع كانت هاتان المدينتان ممتزجتين ولا تنفصلان إلا فى العالم الآخر .

وتخيل أوجستين فى الدول الوثيقة ممالك للشر بينما رأى فى الكنيسة مملكة الله أو الممثلة للملكة أو المدينة المثالية دون أن تطابقها تماماً كما رأى فى الكنيسة اتحاداً ضم المسيحيين المؤمنين بل اعتبرها بداية لمرحلة جديدة حاسمة فى الصراع بين الشر والخير..

أما فيما يتعلق بعلاقة الكنيسة باعتبارها ممثلة للسلطة الروحية بالحكام العلمانيين فلم تكن واضحة تماماً وأن تناولها قائلاً بضرورة أن تكون مسيحية معارضاً بذلك الفكر الروماني القديم وبخاصة رأى شيشرون الذى كان يقول بأن تحقيق العدالة وإقامتها إنما هى وظيفة أى مجموعة من الأمم بغض النظر عن عقيدتها ومن ثم كان إصرار أوجستين بأن العدالة لا تتحقق إلا فى الدولة المسيحية وأن غيرها من الكيانات السياسية عاجزة عن تحقيقها (١٤) . ويرى أوجستين أن الدولة الحقة هى الدولة المسيحية وإنه يجب على الدولة أن تكون على صلة بالكنيسة على اعتبار أن الدولة فى الواقع تقع تحت إشراف الحاكم الدنيوي ممثل الدولة والحاكم الروحى ممثل الكنيسة ومن ثم فالدولة عند أوجستين تتمثل من الدولة والكنيسة أو ملكية وإمبراطورية وكنيسة على أن تكون الحكومة مشاعاً بينهما مع ضمان استقلال كل هيئة طالما أن الدولة لا تمس مصالح واستقلال الكنيسة (١٥) .

٣- القديس جريجوري :-

يعتبر القديس جريجوري أقوى البابوات وأشدهم دفاعاً عن المسيحية والكنيسة حتى لقب بأبي البابوية ولقد سخر كل طاقاته فى خدمة العدالة والحكم الصالح ، وتتضح آراء القديس جريجوري فى كتاباته عن الحكم الرعوي Pastoralrull حيث يؤكد أن على الرعايا أن يطيعوا الحاكم حتى ولو كان الحكم سيئاً ويتحتم عليهم الامتناع عن محاولة الحكم على حياة حكامهم أو نقدها أو مناقشتهم الحساب (١٦) .

ويقول كارليل فيما ينبغي أن تكون أعمال الحكام محلاً للطعن والتخرج حتى ولو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم ومع ذلك فإن أقل ما ينبغي إذا انزلق اللسان على استنكار أعمالهم أن يتجه القلب فى أسف إلى الندم والاستغفار التماساً لعفو السلطة العظمى التى ما كان الحاكم إلا ظلها فى الأرض (١٧) ، ومع ذلك احتفظ القديس جريجوري بحق الكنيسة فى الاحتجاج على أوامر الإمبراطور إذا كانت مناقصة للقانون مع عدم رفض طاعتها وهو ما نادي به رجال الكنيسة دائماً ورن تطور فيما بعد وبخاصة حين ازداد التنافس بين البابا والإمبراطور .

٤- جلاسيوس الأول :-

ترتبط أهمية البابا جلاسيوس الأول بتسجيله لنظرية السيفين أو السلطتين فى أواخر القرن الخامس الميلادي فى أوروبا ومن ثم أصبحت هذه النظرية مقبولة ومسلماً بها فى بداية العصور الوسطى وكانت نقطة البداية فى الفكر السياسي الأوروبي الذى احتدم النقاش بين السلطتين الدينية والدنيوية ، وتقوم هذه النظرية على أساس أن تنظيم الجماعة الإنسانية يجب أن يخضع لازدواجية قوامها الدين والدولة الأولى تمثلها الكنيسة والثانية تمثلها الحكومة ويجب أن يسود بين الهيئتين التعاون تحقيقاً للهدف الأسمى للمحافظة على سلامة المجتمع ورفاهية روحياً ومادياً .

ونادى البابا جلاسيوس الأول بضرورة خضوع الإمبراطور لإرادة الكنسية وبخاصة فيما يتعلق بالمسائل الدينية وأكد على ضرورة استقلال شئون رجال الدين وأن الكنيسة وحدها هى المسئولة عن محاسبتهم ومحاكمتهم إذا قضى الأمر ذلك وقرر جلاسيوس ألا يمثل رجاله أمام محاكم مدنية بل لابد أن يمثل رجال أمام كنيسة خاصة تعقدها الكنيسة إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك ، ومع ذلك ظل الاعتراف قائماً بحاجة كل سلطة إلى الأخرى وضرورة التعاون من أجل الصالح العام ويؤكد ذلك البابا جلاسيوس إذ يقول : " إن الأباطرة المسيحيين يحتاجون إلى الأساقفة من أجل الحياة الخالدة والأساقفة يحتاجون إلى الانتفاع باللوائح الإمبراطورية لممارسة الأمور الدنيوية [١٨] .

وأعقب هذه الفقرة من النشاط الفكري فترة من الركود اقتربت من القرن السابع حتى بداية القرن الثاني عشر وفى هذه الفترة مرت أوروبا بظروف سياسية واقتصادية واجتماعية هامة كان لها أثر واضح فى ظهور اتجاهات جديدة فى الفكر وهو ما سوف يشهده القرن الثاني عشر الميلادي فى أوروبا .

قضايا الفكر السياسي الأوربى :-

آثار الفكر السياسي الأوروبي فى العصور الوسطى عدداً من القضايا الهامة التى تناولها المفكرون الأوروبيون بالمناقشة والتحليل ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين لم يستطيعوا أن ينسوا أو يتحرروا من التراث الفكري القديم الذى انتقل إليهم عن طريق الفكر اليوناني مباشرة أو عن طريق شروح الفكر اليوناني والإضافات الإسلامية ممثلة فى كتابات ابن رشد وابن سينا كذلك لم يستطع المفكرون الأوروبيون أن يتخلصوا من فكرة استمرارية الإمبراطورية الرومانية إذا اعتقدوا أنها لم تنقرض بظهور المسيحية وانتشارها وزوال الوثنية ومن ثم ظل اعتقادهم سائداً بأن العالم فى

العصور الوسطى مجتمع سياسي ديني يقوم فى وحدته النهائية على قوة الله وإرادته وينتظم الناس جميعاً فى هذا العالم من أجل هدف مشترك يحكمه قانون واحد وهذا القانون يمثل فى جانبه الدنيوي التقاليد والتراث الروماني وفى جانبه الروحي التقاليد المسيحية [١٩].

وقد تأثر المفكرون السياسيون المسيحيون بالفكر السياسي القديم وأحيوا القوانين التى قدمها أرسطو من أن الإنسان اجتماعي بطبعه فقد نادى القديس أوجستين بأن الطبيعة الإنسانية اجتماعية وعلى هذا المنهج سار مفكرو العصور الوسطى ومن ثم قالوا بأن الهدف من قيام النظم الاجتماعية هو تنفيذ القانون الطبيعي الذى سبق أن قال به شيشرون (أن الدولة وما يطبق فيها من قانون تخضع دائماً لقانون الله أو القانون الأخلاقي أو القانون الطبيعي) [٢٠] . وعلى هذا فإن النظرية السياسية فى أوروبا فى العصور الوسطى قامت على أساس تصور قانون طبيعي ودولة طبيعية [٢١] .

وواضح – بطبيعة الحال – مدى تأثر الفكر السياسي الأوروبي بالفكر الرواقي والفكر الروماني ذلك التأثير الذى ظهر حتى فى الاعتراف بالقانون الطبيعي الذى يشمل مبادئ الأخلاق العامة والتى لها صفة التجرد والاستمرار والملاءمة لكل الظروف والمجتمعات وهو بذلك يختلف عن القوانين الوضعية ذات الصفة المحلية المرتبطة بإقليم وأمة معينة ، وخلق هذا التباين الواضح بين القانون الطبيعي (الإلهي) وبين القوانين الوضعية نشاطاً فكرياً ملحوظاً وتدخل تفسير اللاهوتي فى توضيح قيمة وأهمية القانون الطبيعي وسموه على القوانين الوضعية كما ظهرت فى نفس الوقت الهوة السحقية بين الوضع المثالي للإنسان فى حالة تطبيقه للقانون الطبيعي الذى يساوي بين الناس وبين حالة الإنسان خلال تطبيقه القوانين الوضعية وما يعنى من ظلم واضطهاد وقد كان الرق أحد الأمثلة الواضحة فى أوروبا لتطبيق القوانين الوضعية وللمقارنة بينها وبين القانون الطبيعي .

وخلال هذا التناقض بين القانون الطبيعي والوضع المتاح إلى يمكن أن ينعم به الإنسان فى حالة تطبيقه وما قاست منه أوروبا فى ظل تطبيق القوانين الوضعية ناقش المفكرون المسيحيون قضايا هامة من بينها الدولة والملكية والرق (٢٢) .

١ـ الدولة

استأثر قضية الدولة – الوحدة السياسية العلمانية – فى العصور الوسطى باهتمام المفكرين السياسيين وقتئذ وكانت أهم المؤلفات التى ظهرت فى هذا المجال كتاب القديس أوجستين مدينة الله ويقارن فيه بين مدينة الله City of good أى الوضع المثال للدولة وبين مدينة الأرض ويصفها بأنها كانت وليدة الإثم أو الشرور وأنها نشأت من حب الإنسان التملك والسلطة وتمثل ذلك فى تصريحات البابوات وقراراتهم فقد أعلن البابا جريجوري السابع شعوره تجاه الدولة بقوله : من هنا يجهل أن الملوك والحكام استمدوا أصلهم من أناس لا يعرفون الله وأنهم يستجيبون لإغراء الشيطان فيحكون شهوتهم العمياء فى السيطرة على إخوانهم من البشر (٢٣) .

وقد تبلورت آراء المفكرين السياسيين حول قضية الدولة إذ رأوا فيها ضرورة هامة لتنظيم المجتمع وأحكام العلاقة بين أفراده فعلى الرغم من أن الدولة العلمانية نبتت أصولها من أوضاع آثمة لأنها لا تساوى بين رعاياها وتمثل ذلك فى وجود طبقات المجتمع الأوروبي الوسيط وظهور الفجوة العميقة الواضحة بين تلك الطبقات إلا أن وجود الدولة العلمانية وبقاءها كان أمراً حتمياً لوضع حلول لما يعانيه البشر من مشكلات ولما كانت الدولة فى وجودها تعتمد على القوة الطبيعية وبالتالي تستمد سلطانها من الله وجبت على أعضائها من المسيحيين الطاعة لأن الطاعة إنما هى فى الواقع طاعة الله .

وظهر واضحاً ميل المفكرين السياسيين فى العصور الوسطى إلى ترجيح كفة النظام الملكي على غيره من النظم السياسية باعتباره مستمداً من الله إلا أن بعضهم وبخاصة توماس الاكويني رأوا ضرورة مزج النظام الملكي بالنظامين الأرستقراطي والديمقراطي فقد رأوا فى عملية المزج هذه ضماناً لعدم انحراف الملكية نحو الاستبداد كما ان تطعيم الملكية بالنظام الديمقراطي يضمن حق الشعب فى الحرية والمساواة وبذلك تضمن عملية المزج المشار إليها سابقاً الضوابط الأساسية لصيانة الأمن الاجتماعي (٢٤) .

٢ـ قضية العبودية (الرق) :ـ

إن قضية الرق أى عبودية الإنسان لأخيه الإنسان من القضايا التى تناولها البحث فى أوروبا فى العصور الوسطي إذ إنه على الرغم من أن جوهر العقيدة المسيحية يعارض الرق ويلعنه فالناس فى المسيحية كما فى الأديان كلها سواسية أمام الله إلا إنه ومنذ ظهور المسيحية فى أوروبا ظل الرق ظاهرة اجتماعية اقتصادية ترتبط بالنظم الأوروبية ، وقد كان التناقض الذى نشأ بين وجود الرق وبين المسيحية كعقيدة أن حاول المفكرون المسيحيون فى أوروبا فى العصور الوسطي إيجاد تبريرات لتلك الظاهرة .

حقيقة أن أوروبا فى العصور الوسطي ورثت الفكر اليوناني والتراث اليوناني وكل ما يتعلق بالنظم والفكر وبخاصة فيما يتعلق بموقفه وتفسيراته للرق ومن المعروف أن أرسطو كان يرى فى وجود الرق أمراً طبيعياً ذلك أن الطبيعة تمد كل إنسان بطاقات وقدرات خاصة تضعه بناء عليها فى مكانه من التنظيم السياسي والاجتماعي فى الوحدة السياسية.

واستمر الوضع بالنسبة للرقيق فى أوروبا حتى بعد انتشار المسيحية على ما كان عليه فى العصور القديمة مع اختلاس التفسير لظاهرة وجوده فاعتبره المفكرون السياسيون ظاهرة ارتبطت بالخطيئة والشر فى المجتمع كما اعتبره قضية عرف درج عليه المجتمع الأوروبي وهذا لا يعنى اعتراف

المفكرين الأوروبيين بإنه وضع طبيعي فى المجتمع ونادى هؤلاء المفكرون بزنه يجب على السيد الإقطاعي أن يحسن معاملة الأقنان وألا يسئ إليهم ومع ذلك فإن الرق فى العصور الوسطي ظل ظاهرة اقتصادية اجتماعية تمسك بها الإقطاعيون ودافعوا عنها بل إنه كان جزءاً لا يتجزأ من النظام السياسي العام داخل الإمبراطور اعترف به الأباطرة وسمحوا بوجوده فلم يكن من المتصور أن يقوم النظام الإقطاعي دون وجود الرقيق ومن ثم كان حرص أمراء الإقطاع على الحفاظ على وجوده بقدر حرصهم على وجودهم أنفسهم وذلك على الرغم من إرهاق هذا النظام لكاهل العشب وكراهية الملوك له .

وتدريجياً بدأ التحرر من قيود الرق وكانت إيطاليا أسبق أوروبا فى العصور نقضاً لذلك النظام إذ كانت معرضة لطغيان الإقطاع لكن جمهوريات ما لبث أن دافعت بشدة عن صفوف الطبيعة البشرية ومدت حريتها إلى المدينة وما جاورها وحطم سيف النبلاء وجواده وكان كل رجل من الطبقات العليا خاضعاً للقوانين (٢٥) .

ومع هذا فلابد أن نشير إلى أن موقف المفكرين السياسيين من تلك القضية لم يكن موقفاً حاسماً فقد حاولوا تبرير تلك الظاهرة وتبرير أهميتها للمجتمع وللدولة معاً على الرغم من أن كثيراً من أولئك المفكرين كانوا من رجال الدين المسيحي يعلمون مدى التناقض بين وجود الرق وبين التعاليم الأساسية للدين المسيحي .

وقد ظل موقف المفكرين السياسيين فى مناقشة قضية الرق يميل إلى التبرير دون الهجوم ولكن ذلك كان ممهداً لظهور اتجاه أقوى تمثل فى كتابات ميكافيللي ١٥١٣ م حيث هاجم الإقطاع بعنف واعتبره المسئول الأول عما وصلت إليه الأحوال فى إيطاليا من فوضى واضطراب وأكد فى كتابه الأمير The Peince أن الطريق إلى النظام السياسي الصالح لن يكون

إلا بالقضاء على أرستقراطية أمراء الإقطاع وتأسيس الدولة الموحدة فى إطار النظام الملكي المطلق ذلك كمرحلة من مراحل نمو الدولة حتى تصل فى نهاية الأمر إلى النظام الجمهوري (٢٦) .

٣ـ الملكية الفردية :ـ

لم يختلف موقف المفكرين السياسيين من هذه القضية عن موقفهم من قضيتي الدولة والعبودية ورغم التناقض الواضح بين الملكية الفردية بالشكل الذى ظهرت عليه فى أوروبا فى العصور الوسطى وبين تعاليم الدين المسيحي بمعنى أن الثروة كانت متوفرة فى يد قلة قليلة هم أمراء الإقطاع بينما تنادى المسيحية بأن الناس شركاء فى الثروة رغم ذلك التناقض فقد عمد المفكرون السياسيين عند تناولهم لقضية الملكية الفردية الاعتراف بالأوضاع القائمة محاولين بذلك إيجاد تبريرات تعتمد على العرف وعلى أن الملكية الفردية جاءت نتيجة لأوضاع خاطئة واعتمدت فى بقائها على القوانين الوضعية (٢٦) .

وليس معنى ذلك اعتراف المفكرين السياسيين فى أوروبا فى العصور الوسطى بالملكية المطلقة فقد نادى القديس أوجستين بان الفرد الذى لا يحسن استخدام ما يملك يفقد حقه فى الاحتفاظ بهذه الأملاك ويتفق معه توماس الاكويني الذى ظهر بعده بعدة قرون فى أن الملكية الفردية ليس معناها إهلاك الأشياء فقط وإنما أيضاً حسن استخدام تلك الممتلكات وحسن التصرف فيها ذلك أن الفرد ليس له الحق فى أن يمتلك كل شيء وإنما يمتلك ما يحتاج إليه من الضروريات أما ما عدا ذلك فالناس شركاء فيه غير أن تطور هذا المفهوم للملكية الفردية يرتبط بفترة نظام الإقطاع الذى مرت به أوروبا فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين وهو ما يقتضي وقفة لتفسير وتحليل هذا النظام من تطور سياسي سواء فيما تعلق بهيكلة أو بماهيته أو بنتائجه .

٤- الإقطاع :-

قام نظام الإقطاع فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ثم بلغ ذروته فى القرنين الحادى عشر والثاني عشر ولكنه ما لبث أن انهار تدريجياً على أثر ظهور فكرة الدولة فى مفهومها الحديث ويرجع نشوء ذلك النظام إلى اتساع رقعة الإمبراطورية مع ما رتبه من عجز الإمبراطور عن السيطرة على مختلف أجزائها ودفة الاعتداءات الخارجية عنها وقد تفرغ من ذلك أن اتجه الإمبراطور فى سبيل المحافظة على الإمبراطورية واستقلالها صوب النزعة المحلية فعين حكاماً للأقاليم وخولهم سلطات واسعة لإرادتها بقوة وحزم غير ان هؤلاء الحكام ما لبثوا بدورهم ان انتهزوا ضعف الإمبراطورية فعملوا على توسيع سلطاتهم تدريجياً على حساب سلطة الحكومة المركزية إلى أن انتهى الأمر بأن أخذ كل إقليم طابعاً مميزاً فى إدارة شئونه المحلية وقد استتبع ذلك أن صار حاكم الإقليم بمثابة همزة الوصل بين الأفراد التابعين له والخاضعين لسلطانه من جانب وبين الإمبراطور من جانب آخر وبذلك ظل الإمبراطور أو الملك يباشر السلطة الاسمية على جميع حكام الأقاليم فى حين أن سلطة الحكم القطعية من تشريعية وتنفيذية وقضائية ومالية وحربية كان يزاولها الحكام كل في نطاق إقطاعية بحيث يمكننا القول بأن إقطاعية كانت في الحقيقة دولة داخل الدولة

متدرجة تتمتع بكيان ذاتي وفى قمة هذا التدرج توجد الإمبراطورية وعلى رأسها الإمبراطورية يعد رأس النظام الإقطاعي ومن ثم لا يعد تابعاً لأحد ثم بأية كبار الإقطاعيين أو كبار الحكام وكل واحد من هؤلاء يعتبر تابعاً للإمبراطور أو الملك فى الوقت ذاته يعتبر رئيساً للأقاليم فيخضعه سكان

الإقليم الذين يرتبطون بالإقليم وتحكمه رابطة العبد بالسيد كما يخضع له الموظفون الذين يتولى تعينهم لإدارة شئون الإقليم وفى داخل هذا التقسيم الإقليمي انقسم الإقليم فى الوقت ذاته إلى وحدات مستقلة يرأس كلاً منها حاكم يعد تابعاً لحاكم الإقليم وفى الوقت ذاته يعين سيداً لسكان الإقطاعية التى يشرف عليها وموظفيها وبذلك صار ذلك النظام فى جوهرة على أساس من العلاقة الشخصية التى ارتبطت بحيازة الأرض فكان لكل إقطاعية سيد يتم تعيينه بواسطة حاكم الإقليم إلى أن تصل إلى الملك وهو رأس النظام إلى تنظيم المجتمع وقتئذ على أساس من التعاقد بمقتضاه تعد أراضي الدولة جميعها إقطاعا من الملك إلى حكامه بطريق مباشر أو غير مباشر ، فالإقطاع يقوم على أساس عقد بين الملك وكبار الإقطاعيين من كبار رجال الدين وكبار رجال الدولة وكبار المزارعين غير أن ذلك النظام ما لبث بدوره أن تحول فصارت وظيفة حاكم الإقليم وراثية وقد استتبع ذلك أن أضحى الحاكم الإقطاعي ملكاً تابعاً غير متوج لرئيس يتولى منصبه عن طريق الوراثة يستمده من حقه فى ملكية الأرض والتابعين لها من الأفراد ولا شك أن مثل هذا النظام السياسي الذى يقوم على رقيق الأرض والتابعين لها من الأفراد ولا شك أن مثل هذا النظام السياسي الذى يقوم على رقيق الأرض وملكية حاكم الإقليم والذى تمتزج فيه سلطة الحكم بشخص الحاكم لا يتفق والمبادئ الديمقراطية التي يتطلبها مبدأ السيادة الشعبية هذا فضلاً عن افتقاره إلى فكرة الدولة القانونية التي يخضع فيها الحاكم والمحكوم على السواء لحكم القانون .

أسباب ظهور النظام الإقطاعي :-

لا يجب أن يتبادر إلى الأذهان أن النظام الإقطاعي قد ساد طيلة العصور الوسطى فى أوروبا كان هناك خلاف حول تاريخ ظهوره فقد اتفق

الرأى فى الوقت الحاضر على القول بان هذا النظام قد [illegible] كثيره من النظم إلى قاعدة التطور.

ويقول أحد الباحثين تعليقاً على ذلك لم يكن العصر الإقطاعي عصراً منفصلاً عما سبقه أو لحقه من عصور التاريخ إذ إنه ليس بالحادث الذى يحدده زمن بعينه أو مكان خاص كقيام أسرة مالكة فى دولة من الدول أو وقوع معركة حربية كبرى أو إنذار أو فتح المجتمع الإنساني أذنت به بوادر معينة إيذانا بطيئاً كما أذنت بزواله ظواهر ممعنة فى البطء .

وتجدر الإشارة إنه لا يمكن بالضبط تحديد الزمن الذى ظهر فيه نظام الإقطاع إلا إنه يمكن القول أن هذا النظام عرف فى أوروبا فى القرنين التاسع والعاشر وإنه وصل الذروة وبدأ متمكناً فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى القرنين الحادى عشر والثاني عشر ثم بدأ نجمة فى الأفول تدريجياً .

أما عن الأسباب التى أدت إلى ظهور هذا النظام فيمكن إيجازها فيما يلي :-

١- انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية :-

ساعد انهيار الإمبراطورية الرومانية (٤٧٦ م) على أيدي القبائل الجرمانية على ظهور النظام الإقطاعي والفوضى السياسية التى عمت الدولة بعد الانهيار الفوضى التى ترتبت عن عجز قادة القبائل الجرمانية عن تحقيق قيام حكم مركزي يتسم بالقوة وسيطرة كل ذلك ساعد على اشتداد النزعة المحلية وبالتالي ظهر الإقطاع ويذكر أحد الباحثين أن التطور نحو المحلية حركة أنبتها عزوف ملاك الأرض ن فكرة الحكومة المركزية المستقرة وشاع هذا العزوف من غير شك بالمجتمع الأوروبي كله أبان عصر انهيار الإمبراطورية الرومانية وهجوم عناصر البرابرة الأجنبية على إقليمهم واستقرارهم بها وهذه النزعة ساعدت على نشوء هذا النظام .

وهنا يجب الوقوف عند اصطلاح القبائل البربرية ويرى البعض أن الكتاب العرب عندما يتكلمون عن القبائل التى قامت بغزو الإمبراطورية الرومانية بصفوفها بالقبائل المتبربرة الواجب وضع الكلمة الأجنبية فى قالب عربي وليس فى لغة عربية وعلى ذلك الواجب فيكفي ذكر كلمة " القبائل " وحدها للدلالة على أنها متخلفة .

٢ـ وجود حكام إقليميين وسلطات واسعة بجانب الإمبراطورية :ـ

حاول الإمبراطور الجرماني المحافظة على شكل الإطار السياسي الدولة كما كان موجوداً فى الدولة الرومانية وذلك من ناحية السيطرة الفعلية على جميع أجزاء الإمبراطورية وبعبارة أخرى تكوين حكومة مركزية ولكن الفوضى السياسية التى عمت أوروبا بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية أدت إلى استحالة تكوين وحدة سياسية واقتصادية كبيرة وكذلك فإن صعوبة المواصلات قد لعبت دوراً فى عدم قيام حكم مركزي .

وإزاء هذا الوضع الإمبراطور الجرماني بمنح حكام الأقاليم سلطات واسعة فى الإدارة والحكم أخذ هؤلاء الحكام بمرور الزمن بالاستقلال الفعلي فى تلك الأقاليم بحيث جعلوا من مراكزهم مراكز وراثية واستطاعوا تكوين حكومات خاصة بهم فى الأقاليم التى تخضع لسلطاتهم يمارسون فيها جميع الاختصاصات من تشريعية وقضائية وفرض ضرائب وسك النقود بل وتكوين جيوش خاصة بهم .

ولعل خير مثال على مدى القوة التى وصل إليها حكام الأقاليم ومدى ضعف سلطة الإمبراطور (تحقيق ضعف السلطة الإمبراطورية تدريجياً) ما يذكره فينوجرادوف حينما يبين كيف ركع الإمبراطور فردريك باربار وسا على ركبتيه أمام هنرى الأسد دوق سكسكونيا وبافاريا راجياً منه المساعدة ضد الثائرين عليه فى إيطاليا إذ يصعب لنا القول بأن الإمبراطور هو السلطان الأعلى وأن الدوق هنرى رعية من رعيته (٢٨) .

٣ـ البحث عن الحماية :ـ

من أهم خصائص العصور الوسطى انهيار السلطة السياسية وبالتالي القضاء على فكرة الدولة ونتيجة لذلك فد قام حكام الأقاليم بالاستقلال بأقاليمهم ونتيجة هذه الفوضى وعدم المركزية فى الحكم أخذ صغار الملاك بالبحث عن شخص يقوم بحمايتهم وحماية ممتلكاتهم وكان لهذه العلاقة الجديدة فى المجال الاجتماعي جانبان أحدهما شخصي والآخر اقتصادي فالجانب الشخصي منهما يتمثل فى وضع مالك أرض نفسه فى خدمة السيد الإقطاعي مقابل الحماية التى يقدمها له الثاني والجانب الاقتصادي فى تنازل مالك الأرض عن حق الملكية على السيد الإقطاعي ثم يقوم باستئجارها منه.

كذلك أن النظام الإقطاعي قد قام من جهة مبتدئاً بالقاعدة ليصل أى القمة ثم عرف شكلاً آخر وهو النزول من القمة إلى القاعدة وذلك أن الملوك وكبار النبلاء نظراً لعدم المركزية فى الحكم – رأوا أن يعززوا نفوذهم وذلك بجمع أكبر عدد ممكن من الأتباع وعلى ذلك فقد منحوا كثيراً من أراضيهم لأتباعهم وقام هؤلاء بدورهم بتأجيرها .

وهذا الاتجاهان انتهيا إلى أن الملك صار المالك الوحيد لجميع الأراضي الزراعية يخلع منها ما يشاء على اتباعه من النبلاء وهؤلاء يؤجرونها للفلاحين أحراراً كانوا أو أرقاء ومعنى ذلك أن طبقة الفلاحين أصبحت هى المضطلعة بعبء الإنتاج وهى الطبقة القائم على أكتافها دعائم النظام الإقطاعي كله من هذا يتضح أن القرية أصبحت محور الدائرة التى عاش فيها الفلاح . ذلك لأن المجتمع كان مجتمعاً زراعياً هى المصدر الوحيد للثروة .

٤ـ رقيق الأرض :ـ

يمكن القول بان مدى علاقة التبعية بين الفلاح والسيد الإقطاعي كانت تختلف باختلاف العصور كذلك بان معظم أهل الريف فى القرنين

الحادى عشر والثاني عشر كانوا يتراوحون بين الحرية والعبودية وهى الحالة التى عرفت باسم القنية ، والقن (رقيق الأرض) هو فلاح أرتضى العيش على قطعة من الأرض منحها أياه السيد الإقطاعي مالك الدومين يرتبط القن بهذه القطعة من الأرض فلا يملك حرية تركها ولا يملك حق الزواج من خارج الدومين دون إذن سيده وعليه أن يؤدى واجبات تبعيته بالخدمة فى ارض سيده الإقطاعي وتقديم جزء من غلته .

٥ـ التدرج الرئاسي فى النظام الإقطاعي :ـ

إن أهمية أو اتساع سلطة الإقطاعي تختلف حسب مركز السيد الذى يحتله فى المجتمع الإقطاعي من ناحية التدرج الرئاسي فالسيد الإقطاعي " البارون الإقطاعي " كان فى الأصل جندياً ولقد كان حق امتلاك الأرض مقترناً بالسلطة والحكم على تلك الأرض فكان هناك امتزاج بين تملك الأرض والسلطان (٢٩) .

ومن الدراسات التى قام بها المختصون والباحثون فى مختلف القواعد المتعلقة بالإقطاع وما استقر عليه العرف والقوانين الفرنسية يتضح بأن سادة الإقطاع كانوا ينقسمون إلى ثلاثة أقسام أهمها هو السيد (البارون) الذى تخضع لسلطاته البارونية وهم بالترتيب :-

١ – الدوق .

٢ – الكونت .

٣ – الفيكونت .

٤ – الماركيز .

٥ – بعض السادة الآخرين الذين يحملون لقب بارون .

هذه الطبقة كانت هى الطبقة الوحيدة المالكة أى التى لها سلطان مطلق فى إقطاعياتها (٣٠) .

ويشتغل السيد الإقطاعي إقطاعات من الأرض يمنحه إياها السيد المالك وقد يكون غير المالك مقابل قسم من البارون بمقتضاه أنه يؤدى للمتبرع خدمات حربية بالدرجة الأولى وخدمات مختلفة أخرى والتابع الإقطاعي والمتبرع الإقطاعي يتعهد كل منهما بالعقد بالإخلاص للطرف الآخر وعلى ذلك فإذا شعر التابع بسوء المعاملة من قبل المتبرع حلت له النظرية الإقطاعية الفرنسية الخروج على شروط العقد كان يترك الإقطاع دون أن يكون ملزماً بشيء تجاه السيد الإقطاعي الأعلى بل أجازت التقاليد الفرنسية أن ينكر تبعيته الإقطاعية مع بقائه محتفظاً بالإقطاع .

٦ـ الإقطاع والسلطة الملكية :ـ

كان الملك يتمتع من الناحية النظرية بسلطة واسعة فى العصور الوسطى إلا إنه من الناحية الواقعية كانت هذه السلطة ضعيفة بفعل وجود نظام الإقطاع ووجود كبار النبلاء وكذلك التدرج الرئاسي وكثيراً ما كان يحدث فى هذه العصور أن يضع الملك يده على إحدى الإقطاعات بعامل من العوامل وبالتالي يمكن أن يصبح الملك سيداً لإقطاعية خاضعة فى ولائها لإقطاعي آخر ولما كان نظام الإقطاع يمين الولاء ولما كان لا يجوز للملك أن يقسم يمين الولاء لمن هو أدنى منه وحلاً لهذا الإشكال فقد توصلوا إلى حل مرض وذلك بأن يتحلل الملك من يمين الولاء نظير مبلغ من المال كتعويض يقدمه للسيد الإقطاعي .

وكان على سادة الإقطاع واجبات معينة عليهم تأيتها للملك منها خدمات عسكرية ومنها خدمات سياسية كإقرار الأمن فى الدولة ونشر العدل فيها أما إيرادات الدولة فكانت تتأتى من إيرادات الملك الخاصة مضافاً إليها الضرائب المفروضة على سادة الإقطاع باعتبارها إجارة للأراضي التى أعطتهم حق التدخل فى ذلك ومن هذا يتبين بإنه كان للإقطاع نفوذ كبير فى الجيش والمحاكم والإيرادات أما فيما يتعلق بالتزامات الملك وفقاً للنظام

الإقطاعي ومن أهمها احترام الملك حقوق اتباعه فيما لهم من امتيازات وكذلك حمايتهم ومن هذا يتضح مدى ضعف سلطة الملك فى النظام الإقطاعي (حادثة الإمبراطور دوق سكسونيا وبارفايا خير دليل على ذلك) خصوصاً إنه تبين بان الوظائف العامة غالباً ما كانت خاضعة للوراثة أى انتقالها من الآباء إلى الأبناء فالموظف العام كما يقول – فريق من علماء السياسة العرب المعاصرين يحتفظ بهذه الوظيفة باعتباره صاحب حق إقطاعي فيها وليس نائباً عن الملك ما دام يقوم بأداء واجباته الإقطاعية نحو الملك .

٧ـ المحكمة الإقطاعية :ـ

يذهب كثير من الباحثين إلى القول بان المحكمة الإقطاعية كانت تمثل النظام الإقطاعي بكل مفاهيمه وما هذه المحكمة فى الواقع إلا مجلس يتكون من السيد الإقطاعي ويضم بكل مفاهيمه وما هذه المحكمة فى الواقع إلا مجلس يتكون من السيد الإقطاعي ويضم إليه كذلك سادة الإقطاع الآخرين التابعين له والأقل مرتبة وكانت هذه المحكمة تنظر فى الخصومات الناتجة عن العلاقات الإقطاعية .

ويمكن القول إنه على الرغم من التدرج الرئاسي الذى كان سائداً فى النظام الإقطاعي فقد كان يسود هذه المحاكم مبدأ المساواة بين سادة الإقطاع مهما كانت درجاتهم وكانت قرارات هذه المحكمة تصدر بالأغلبية وعلى جميع الخضوع لتلك الأحكام ويسرت هذا المحاكم للنبلاء أن يحاكموا من قبل زملائهم وبالتالي فقد أصبح واضحاً بأن الملك لأحكام هذه المحاكم كغيره .

ومما يؤكد أن الملك كان يعتبر كغيره من السادة الإقطاعيين ما ذهب إليه القاضي الإنجليزي براكتون فى أواخر القرن الثالث عشر يقول " أن الملوك ليسوا فوق القانون ولو إنه لا توجد فوقهم سلطة بشرية وينبغي أن يحول غيرهم من الإقطاعيين بينهم وبنى الخروج على القانون ".

أما مجلس الملك فكان يعتبر أعلى محكمة إقطاعية فى الدولة وكان هذا المجلس يتمتع بكافة الصلاحيات و السلطات .

المؤثرات الإسلامية وفكر القديس توماس الاكويني ١٢٢٦ - ١٢٧٤ م .

كان التقليد الشائع بين المفكرين السياسيين الأوروبيين في العصور الوسطى هو النظر إلى الفكر السياسي اليوناني على زنة مصدر الفكر السياسي الذى امتد أثره إلى العصور الوسطى متغافلين بذلك عن دور الفكر السياسي الإسلامي وبدأت تنهل من منابع الفكر والمعرفة الإسلامية وتتعرف على النظم السياسية الإسلامية إلا وأدركت أهمية التراث الإسلامي.

ولم يكن الاهتمام بالتراث الإسلامي مقصوراً على العصور الوسطى بل امتد أثره إلى عصر النهضة حيث تأثر به دانتى الليجيرى وظهر ذلك جلياً فى كوميديته الإلهية The divine comedy كما تحدث المفكرون الألمان والفرنسيون عن الدين الإسلامي وهو ما أيده علماء النظرية السياسية المعاصرون حيث أكدوا على الدولة كموزع للسلع والخدمات بل والمكانة الاجتماعية الأمر الذى يعتبر الإسلام مصدره الحقيقي .

ويرى أحد علماء النظرية السياسية العرب المعاصرين أن التراث الإسلامي قد ترك بصماته حتى على مدينة الفاتيكان نفسها ويستدل على ذلك من أجزاء من مقدمة ابن خلدون موجودة باللغة اللاتينية فى أحد الأديرة بالفاتيكان (٣١) .

ويلحظ الدارس الارتباط المباشر والوثيق بين تطور الفكر السياسي فى أوروبا فى العصور الوسطى وبين دخول المؤثرات الإسلامية إليها .

لقد تم التفاعل بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر الأوروبي حيث تم بداية المزج والإفادة من الأساليب فى الاعتماد على التحليل والتجريب فى إبراز حقيقة ظاهرة السلطة .

وإذا كان القديس أوجستين هو الذى حطم التخلف الفكري الأوروبي فى العصور الأولى للمسيحية فإن توماس الاكويني صار على منهجه وأضاف تجاربه المستفادة من دراساته للفكر السياسي الإسلامي وبخاصة فيما يتعلق بفلسفة ابن رشد .

وقد كان الفكر السياسي الأوروبي قبلها غير قائم على أصول ثابتة لعدة أسباب منها أن الحضارة الرومانية لم تقدم للفكر السياسي مثلما قدمت الحضارة اليونانية على الرغم من أن المفكرين الرومان قد قدموا إطاراً قانونياً ما زالت تفصيلاته ملموسة علمياً فى كثير من القوانين الحديثة حتى أن أحد مؤرخي الحضارة الرومانية لم ير حرجاً فى أن يقرر أن الأمة الرومانية وهى أمة السياسة لم تعرف علم السياسة .

استقبال الفكر الإسلامي فى الغرب ونظرية الدولة :-

يعتبر القديس توماس الاكويني من أهم المفكرين السياسيين فى أوروبا فى العصور الوسطى وقد تأثر توماس الاكويني بالتراث اليوناني والروماني كما نهل من التراث الإسلامي ومؤلفات الفلاسفة والمفكرين المسلمين وظهر نتاج آرائه ونظرياته التى تضمنتها مؤلفاته العديدة التى بلغت السبعين وكان من أهمها شرح الأحكام والمجموعة اللاهوتية وحكومة الأفراد .

ظهر التأثير اليوناني والروماني جلياً فى نظرية توماس الاكويني فى الدولة فقد رأى تكون الجماعات الإنسانية إنما يرجع أساساً إلى العقل والإرادة فى الإنسان وهذا ما ذهب إليه أرسطو من قبل واستند الاكويني فى تعريف الشعب رأى شيشرون الذى يقول " إنه كثرة منظمة تخضع لقانون تحتاج إلى سلطة تقودها ابتغاء المنفعة المشتركة وكل كثرة من الأفراد تحتاج إلى سلطة تقودها صوب تحقيق الهدف المنشود الذى تبغيه والذى يتمثل لا

فى استمتاعهم بمطالب مادية من مال أو تجارة أو حرب وإنما فى استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية أى لتحقيق كماله كإنسان (٣١) .

ويرى القديس توماس الاكويني أن الدولة ظاهرة طبيعية تتمثل فى أنها تنظم ارتضاه الأفراد للحياة معاً وان هذا التنظيم يقتضي وجود سلطة هدفها تحقيق سعادة أفرادها على أساس من الخلق والفضيلة .

نظريته فى السياسة :-

يقرر توماس الاكويني كما فعل سابقوه من المفكرين السياسيين أن السياسة تستهدف أساساً سعادة البشر ولا تحقق هذه السعادة عن طريق إشباع شهوات الإنسان أو رضاء طبيعته الحيوانية وإنما تتحقق فى استكمال الفرد لطبيعة وكماله الإنسانى ويرى أن التنظيم السياسي الذى ينظم الشعب أو الجماعة من خلاله فى كيان واحد يحميه قانون عادل هو القانون الذى يعد بدوره صورة من القانون الخالد الصادر من الذات الإلهية ذلك أن الله أوجد الإنسان مدنياً بطبعه وميزة بفضيلتي الحق والخير .

نظريته فى السلطة :-

يرى توماس الاكويني أن السلطة نتيجة تفرضها الحياة الإنسانية فى جماعة منظمة لأنها تستهدف تحقيق المصالح المشتركة لأفراد هذه الجماعة ومن ثم فهى تبدو كضرورة اجتماعية تتبع من كل الجماعة منظمة وفى هذا الاتجاه يتفق مع كل من أرسطو وشيشرون إلا إنه يختلف عنهما فى إنه يعزى السلطة إلى الله وكان أروع ما كتب القديس توماس الاكويني هو ان السلطة ذاتها أو فى جوهرها مصدرها الله وهو فى يرتكز على الأصل المسيحي الذى يقول إن مصدر السلطة هو الله أما ممارسة السلطة سواء من حيث اختيار شخص الحاكم أو فيها يتعلق بعلاقته بالمحكومين فتقوم على أساس حقوق الإنسان ومما لا شك فيه أن توصل القديس توماس فى نظريته على هذا المبدأ يعد تطوراً هاماً فى مجال السياسة كما استطاع توماس

الاكويني فى نظريته هذه أن ينهي الخلاف الذى كان قائماً حول تعبير القديس بولس أن مصادر السلطة وأن كل سلطة مصدرها الله مع ما يمكن أن يترتب على هذا القول المطلق من إمكانية نسبة مظاهر صالحة كانت أو فاسدة إلى الله (٣٣) ، ولم يكتف القديس توماس بتقرير ذلك المبدأ بل تعداه إلى سلطات الحكومة فوضع الضمانات الآتية :-

١- مبدأ السيادة الشعبية :-

لما كانت السلطة عند توماس الاكويني تنبع من الجماعة وليس من شخص الحاكم ولما كانت السيادة تتمثل فى سلطة القوانين التى يخضع لها الأفراد وجب أن تكون السيادة لهؤلاء أو لمن يمثلونهم ومن ثم إذا ركزت السلطة فى يد شخص واحد أو وزعت بين أشخاص عديدين - قلوا أو كثروا فهؤلاء لا يمارسون السلطة بوصفها حقاً شخصياً لهم بل باعتبارهم ممثلين لجميع أفراد الجماعة ويرتبط بذلك أن كافة التصرفات التى يصدرها الحاكم سواء تمثلت في عمل القوانين أم إصدار الأحكام لا تصدر باسمه بل باسم الجماعة التى يمثلها .

٢- مبدأ سيادة القانون :-

يقوم هذا المبدأ على أساس أن القانون المنظم للجماعة هو القانون الطبيعي قانون عادل لأنه نابع من الله ويستتبع ذلك وجوب صدور القوانين الوضعية على غرار القانون الطبيعي الذى ارتضاه الأفراد فى حياة الجماعة السياسية وبناء على ذلك إذا صدر قانون غير عادل على خلاف القانون الطبيعي فإنه يصبح غير ملزم للأفراد .

٣- ولاء الشعب للحاكم :-

حين تناول توماس الاكويني فكرة السلطة بالتحليل فرق بين عنصرين أساسيين هما : السلطة فى ذاتها وطريقة مزاولة السلطة وعلى هذا

الأساس قال أن السلطة ذاتها مصدرها الله أما طريقة مزاولة السلطة فهى مسألة تعد من الحقوق الإنسانية التى ينفرد بها الشعب وانتهى القديس توماس الاكويني من ذلك إلى تقريره الأخذ بمبدأ ازدواج السلطة اى الاعتراف بوجود سلطتين أحداهما زمنية والأخرى دينية ولما كانت غاية الكنيسة تتمثل فى الكمال الروحي للفرد كان مؤدى ذلك أن تخضع الدولة أو السلطة الزمنية لسلطاتها إلا أنه رأى ضرورة استقلال كل من السلطتين عن الأخرى ورتب ذلك نتيجتان هامتان .

أولاهما :- تتمثل فى عدم الاعتراف بحق الكنيسة فى عزل الأمراء ولو خالفوا أحكامها : لأنهم يتحملون وحدهم مسئولية هذه المخالف وما يستتبعها من أوزار ..... وأساس ذلك أن سلاح الحرمان إنما قرر كعقوبة دينية ومن ثم لا يجوز استخدامه لأسباب سياسية .

وثانيهما :- تظهر فيما له الأفراد من الواجبات الدينية والدنيوية على السواء إذ فى شأنها يطرح التساؤل عن مدى الطاعة الواجبة على الأفراد إذا ما تعارض واجبان أحدهما ديني والآخر دنيوي .

وقد أجاب القديس توماس على هذا السؤال إجابة الفيلسوف العالم فقرر طاعة الأفراد للسلطة الزمنية ما دامت تصرفات الحكام عادلة أى متسقة مع أحكام الدين وتعاليمه ولكن هل لكل مخالفة من جانب الحاكم فى هذا الخصوص تستوجب حتماً طاعته ؟ هنا يفرق القديس توماس بين نوعين من المخالفات الثانوية أو غير الجوهرية وهذه لا تستتبع حتماً عدم الطاعة لأنه من الأفضل احتمال الحاكم المستبد إبقاء على النظام فى إدارة شئون الحكم مجلس أرستقراطي يتكون من النبلاء والعقلاء ويتم اختيار وأعضاء المجلس الأرستقراطي بواسطة مجلس شعبي يضم ممثلين للشعب .

وانتقل توماس الاكويني إلى دراسة أنواع الحكومات فرأى أن حكومة الفرد العادل تفضل الحكومة الأرستقراطية العادلة وهذا بدورها

تفضل الحكومة الديمقراطية أو حكومة أو حكومة الشعب وعلى هذا يفضل القديس توماس الملكية العادلة على النظامين الآخرين ومدر ذلك من وجهة نظره أن هذا النظام اكثر تطابقاً للواقع لأن كل شيء يديره مبدأ واحد فالجسم يحركه القلب والنفس يحركها العقل والأسرة يديرها الأب والعالم يديره الله ومن هنا فالدولة الكاملة أو الدولة المثالية فى نظره هى التى يقوم عليها شخص واحد لكنه اشترط أن تكون الدولة ملكية وعادلة ولا يتأتى ذلك إلا اختير الملك عن طريق الانتخاب لأنه يمثل الشعب وبذلك استبعد الملكية الوراثية .

وشرح القديس توماس الدولة وظائف الدولة فقال : إنها تشمل الشئون الداخلية والخارجية وفى هذا المجال الداخلي وهو الذى يعيننا فى هذه الدراسة رأى أن هدف الدولة هو تحقيق العدالة بين الأفراد ومن ثم وجب على الحاكم أن يصدر القانون الوضعي على مقتضى القانون الطبيعي الذى يعد بدوره مشتقاً من القانون الصادر عن الذات الإلهية وإلا عد القانون فاسداً كذلك رأى ضرورة العقوبات والجزاء فى حالة مخالفة القانون بل أوجب قضاء يعمل على تطبيق القانون وإلا كان القانون لا قيمة له كما يجب ينتقد القاضي أصلاً بمبدأ العدالة وإلا يتقيد بحرفية القانون إلا عند الاقتضاء (٣٤) .

ويلمس الدارس بعض المؤثرات الإسلامية فى الفكر المسيحي الذى مثله توماس الاكويني إذ إنه من الحقائق الثابتة أن المفكرين المسلمين قاموا بأهم عملية فى العصور الوسطى وهى حفظ التراث القديم من الضياع وذلك بترجمة من اليونانية إلى العربية وقد شهدت أسبانيا المسلمة نشاطاً فكرياً ملموساً تمثل في مدارس الكلام التى تزعمها ابن حزم وابن رشد حيث تناول كل منهما كثيراً من القضايا الفكرية والجدلية بالدراسة والمناقشة واجتمع إليهما عدد كبير من الطلاب بالإضافة إلى ترجمة العديد من جوانب التراث القديم وبذلك اسهموا مع المترجمين المشاركة فى حفظ الثروة الفكرية القديمة

والتى بدونهم لما وصلت إلى أوروبا وعندما انتقل هذا التراث إلى جامعة باريس فى القرن الثاني عشر آثار قلق رجال الكنيسة المسيحية مما أدى إلى إصدار قرار يقضي بمنع تدريس كل ما يتعلق بالفكر الأرسطي فيها ومما يجب التنويه إلى هو أن هذا القرار لم يكن له من فاعلية بل أدى صدوره إلى زيادة حرص المفكرين الأوروبيين للاستفادة من منابع الفكر الأرسطي وبخاصة فى كتابات ابن سينا وابن رشد كما أن عدداً كبيراً من طلاب العلم فى جامعة باريس هجرها إلى جامعة تولوز التى ازدهرت فيها دراسات الفكر والفلسفة الرشدية .

وقد ظهر تأثير الفكر السياسي فى كتابات توماس الاكويني وامتد إلى عصر النهضة وبخاصة قضية تفسير علاقة الحاكم بالمحكومين على أساس العقد كما هو فى الخلافة الإسلامية فالمعروف أن هذه الفكرة إسلامية أصلية لم تعرفها أوروبا فى تراثها القديم ولا فى فكرها السياسي فى العصور الوسطى إلا بعد انتقالها مع التراث الإسلامي إلى أوروبا وقد اقتنع بهذا المبدأ عدد من المفكرين السياسيين الأوروبيين فيما بعد خاصة الأنجلو ساكسونيين مثل هوبر ولوك ثم أخذ هذه الفكرة تتضح بصورة أكبر من كتابات المفكرين السياسيين الذى مهدوا للصورة الفرنسية مثل مونتسيكو وجان جاك روسو .

حركة تاريخ الفكر السياسي بين الثقافة الإسلامية وحضارة العصور الوسطى :-

وإذا كان الاتصال الفكري موجوداً والتشابه قائماً بين مختلف المذاهب الإسلامية من حيث هى فروع الثقافة الإسلامية فقد كان هناك أصل أو جنس أشمل من الثقافة الإسلامية وهو حضارة العصر الوسيط ، وإن صح أن تشابه المذاهب الإسلامية لرجوعها إلى أصل واحد فليس هناك ما يمنع من أن يوجد تشابه بين العقلية الإسلامية فى شتى صورها وبين بعض

النظريات فى الأديان الأخرى وعلى رأسها المسيحية وأول وجه للتشابه هو اجتماعها عند أصل الذين بصرف النظر عن اختلاف العقائد والشرائع غير أن تشابهها اقرب من ذلك أهمية فى موضوع هذه الدراسة بين نظرية الإمامة من ناحية ومدينة الله عند سان أوغسطين من ناحية أخرى .

يرى سان أوغسطين (٣٥) أن الشر دخل العالم بمعصية آدم فتنازعت الإنسان قوتان محبة الذات التى تجلت منذ البدء فى ابن آدم الذى قتل أخاه ومحبة الله فى الابن المقتول الذى قدم قرباناً إلى الله وكما أن هناك قوتين تتنازعان العالم فكذلك ترجع إليهما كل المجتمعات البشرية مدينة الله أو مدينة السماء ومدينة الأرض وما قابيل وهابيل إلا ابنى مدينتي السماء والأرض .

ولقد كانت تاريخ المدينتين مختلطاً إلى عهد إبراهيم ثم تمايزتا سياسياً بعد ذلك فكانت مدينة الله ممثلة فى مملكة بنى إسرائيل حيث كان الله يحكم المجتمع الإسرائيلي إذ كان أنبياؤهم يحكمون بوحى من الله فكانت مدينة الأرض أهلها يتنازعون الخيرات المادية ويستمتعون بلذاتها أما هل مدينة الله من بنى إسرائيل كانوا يستخدمون هذه الخيرات للحياة وفقاً للفضيلة والكمال الروحي غير أن الفاصل بين المدينتين كان يقل تدريجياً بتقدم لدولتين نحو ظهور المسيح فينتهي التمايز السياسي بين الدولتين .

ويمكن للدولة الرومانية أن تصبح جزءاً من مدينة الله خضعت للكنيسة فى كل المسائل الدينية والعقلية حيث أن الكنيسة مؤيدة بعناية الله مسترشدة بهدية وتوفيقة فإن خضعت الدولة للكنيسة تحقق سلطان الله فى الأرض وعم السلام ورفرفت السعادة على البشر وبذلك تكون الدولة المسيحية كمحكمة إسرائيل أثناء حكم القضاة .

هذه النظرية أريد بها من حيث الواقع سيطرة الكنيسة على الدولة فى عهد كان الصراع قائما بين البابوات وبين الأباطرة أما من حيث المثل

الأعلى فقد أريد بها تحقيق سعادة البشر كما كان يتصورها مفكرو القرون الوسطى حيث لا تتم هذه السعادة إلا فى ظل نظام ثيوقراطي تكون السلطة العليا فيه لله حيث تنفذ تعاليمه بتوسط رؤساء روحيين على اتصال به واسترشاد بهديه .

هذا نموذج للتفكير الثيوقراطي فى الدولة المسيحية سابق على تفكير الشيعة ومع بعد الصلة فإنه يمكن ملاحظة أوجه التشابه الواضحة فى تصور كل منهما لتحقيق مثل أعلى مشترك (٣٦) .

مبررات الثورة فى الفكر المسيحي الوسيط :

١ـ استقلال الكنيسة :ـ

كان من الصعب على المسيحيين الأوائل الإقلاع عن أفكارهم الوثنية ليدينوا للدولة بالسمع والطاعة بوصفها سلطة مدينة وكانت السمة الغالبة للقرون الوسطى بصفة عامة هى الصراع الحاد بين السلطة الدينية (الكنيسة) والسلطة الزمنية (الدول) وذلك طوال الفترة اللاحقة .

ومنذ فجر المسيحية ظهرت الكنيسة المسيحية ككيان مميز مستقل الدولة وله الحق فى حكم الجنس البشري فى نطاق الشئون الروحية ويوصف ذلك بإنه أخطر ثوري فى تاريخ أوروبا الغربية سواء أكان ذلك بالضرورة أن الأفكار السياسية لدى المسيحيين الأول كانت خاصة بهم كما أنها لم تكن مختلفة عما نادى به غيرهم فالدافع إلى قيام المسيحية كان دافعاً دينياً والمسيحية فى حد ذاتها استهدفت بالخلاص وبالتالى لم تكن للمسيحية فلسفة أو نظرية سياسية وحتى أيديولوجية المسيحيين يؤمنون بقانون الطبيعة أو بحكومة أرضية تحوطها العناية الإلهية أو بواجب الحكومة والقانون حيال العدالة أو بمساواة البشر أمام الله فقد انتشرت كل هذه الأفكار قبل ظهور المسيحية (٣٧) .

وقد أكد القديس بول فى مطلع المسيحية على إنه لما كانت سلطة تقوم بإرادة الله فإن كل من يقاومها يعد مقاوماً لإرادة الله ومن ثم ينصب عليه غضبه وذلك بصرف النظر عن عقيدة الذين يتولون مباشرة هذه السلطة ودعا القديس بول الرومان المسيحيين بتأكيداته هذه إلى طاعة الحكام بالرغم من ظلمهم وما كان يلحق المحكومين من جور ليس هذا فحسب بل إن على المحكومين أن يطيعوا السلطة طاعة مطلقة وبنفوس راضية وبمحض إرادتهم وبرر القديس بول ذلك بقوله أن كل سلطة على الأرض مردها إلى الله وبالتالي فلا يجوز الخوض فى الطريقة التى يباشر بها الحكام مهامهم ومن ثم فإن مقاومة السلطة محرمة تحريماً مطلقاً انطلاقاً من أقوال القديس بول ولعل خطاب القديس بول للرومان هو أعمق ما جاء فى الكتاب المقدس (العهد الجديد) لهذا الخصوص حيث قال " لتخضع كل نفس للسلاطين لأنه ليس سلطان إلا ابن الله والسلاطين الكامنة هى مرتبة من الله حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله والمقاومون سيأخذون السلطات أفعل الاصلاح فيكون لك مدح منه لأنه خادم الله لصلاح وكثيراً أن فعلت الشر فخفف لأنه لا يحمل السيف عبثاً إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذى يفعل الشر لذلك يلزم أن يخضع لا بسبب الغضب فقد بل أيضاً بسبب الضمير[٣٨].

والقديس بول لهذه الأقوال – كان يخاطب التعسف والاستبداد فى عصره وبمعنى آخر فإنه كان يخاطب – على حد رأى البعض – أمواتا سياسيين لا يفكرون فى المشاركة السياسية على أى وجه من الوجوه ، لذلك كان من السهل على القديس بول أن يجعل طاعة السلطة فضيلة يتسم بها المؤمن بصرف النظر عن شرعية هذه السلطة أو حرصها على احترام فكرة القانون والعدالة فى معاملتها للمحكومين .

أما الفترة التالية فقد تطلعت المسيحية إلى إمبراطورية عالمية مما رجال الكنيسة إلى تغيير موقفهم من رجال السلطة الزمنية لتحقيق هذا الهدف راح رجال الدين المسيحي يكيفون قول القديس بول تكييفاً صالحاً كوسيلة من وسائل تحقيق سيطرة الكنيسة وبسط نفوذها (٣٩) .

٢ـ لا مقاومة للأمير الظالم :

ومنذ القرن الثاني الميلادي ورجال الدين المسيحي يتحدثون عن حق مقاومة الأمير الظالم وذلك عقب تصاعد النزاع بين الكنيسة الرومانية والأمراء الزمنيين لكى تصبح الكنيسة فى روما فى مركز أسمى من الأمراء الزمنيين ولكى تتمكن من بسط نفوذها عليهم كان لابد للكنيسة أن تختلق مبرراً دينياً لذلك وهو حق مقاومة الظالم وتفسر ذلك هو أن السلطة ممثلة فى الأمراء. – كان عليها واجب مراعاة القوانين الإلهية باعتبار أن الأمراء يتلقون سلطاتهم من الله والكنيسة بالطبع مكلفة من قبل الله بالإشراف على مراعاة تلك القوانين ومن ثم تتصل رعاياهم من واجب الطاعة ولما كانت الكنيسة هى التى تباشر سلطات الله على الأرض فإنها تمتلك الحالة خلع الأمير الذى لا يراعي القوانين الإلهية ، وقد استغل البابا هذه الأفكار واعتبرها بمثابة سوط مسلط على الأمراء كما اتخذتها الكاثوليكية كأساس شرعي للتمييز بين الملك والطاغية وقد فتح التميز الجدل والمناظرة فيما بعد – وبخاصة فى عصر النهضة – فى دور سلطة الحاكم أو الملك .

وهكذا بعدت الكنيسة عن أفكار القديس بول فبينما فرض القديس بول على المسيحيين الأول واجب الخضوع والطاعة بشكل مطلق للسلطة فإن القرن الثالث عشر شهد الفكرة القائلة بأن كن الله هو الذى يخول الأمير السلطة فثمة من يستطع أن ينزعها إياه وذلك لأن الله لا يعطي السلطة دون قيد وإنما يسمح بأن تنزع عن صاحبها إذا ما تطلب ذلك النظام والعدالة وأن جواز التعسف فى مؤاخذة السلطة هو سحبها ممن أساء استعمالها .

٣- الثورة فى فكر توماس الاكويني :-

أما توماس فقد كان حريصاً وحذراً فى عرضه لمدى سيطرة الكنيسة فكل سلطة عنده مصدرها الله وتفسير ذلك لديه إن إرادة الله قد شاءت أن تقوم الجماعة قبل أن تقوم السلطة وبدون السلطة تعيش الجماعة فى فوضى وأن الله لم يخول هذه السلطة مباشرة للحكام الذين يزاولونها ولكن على العكس من ذلك ترك الناس أحراراً فى إسناد مهمة هذه المزاولة لمن يشاءون من الحكام وتتب على ذلك أن السلطة السياسية تعتبر بمثابة أمر مدنى موكولة للقوانين وبالتالي هناك اختلاف فى طرف الحكم وهذا الاختلاف لا يتعارض من حيث المبدأ مع القول بأن الله سبحانه هو مصدر السلطة .

ويميز القديس توماس بين السلطة الظالمة بحكم نشأتها وبين الظلم الذى يقع على المحكومين نتيجة لطريقة استعمال السلطة والأمير الذى يصل إلى السلطة على غير رضا الشعب غاصب أثيم لأن الشعب هو صاحب الحق الأول فى اختيار من يتولى حكمه وبالتالى لا طاعة لمثل هذا الأمير على الرعايا والثورة عليه مشروعة ولكنها فى نفس الوقت مقيدة وتفسير ذلك وفقاً لما يراه توماس أن السلطة يمكن أن تصبح شرعية إذا هى تحققت برضا الشعب فيما بعد أى إذا أقرها الشعب ولو كان هذا الإقرار لاحقاً لقيامها وهنا يأتي قياس مدة تعين مبدأ توماس بمعنى أن مقاومة الحاكم لا تعد مشروعة – من وجه نظره – إلا فى حالة نادرة هى حالة قيام حكومة غاصبة تستمر فى الحكم على غير رضا الشعب ودون أن تنجح فى الحصول على إقراراه لها .

أما حالة الظلم الثانية فهى حالة تعسف الأمير فى استعمال السلطة أما بان يجاوز حقوقه وأما بأن يأمر بأعمال مخالفة للقوانين الإلهية والمواطنون لهم حق المقاومة السلبية للحاكم إذا تجاوز الأمير حقوقه أما المقاومة الإيجابية للمواطنين فتصبح مشروعة إذا خالف الحاك القوانين

الإلهية والمقاومة الإيجابية – أى الثورة مهدت هنا إلى إكراه الحكومة على العدول عن سلوكها أو إسقاطها إذا هى أصرت على التمسك بختطها والشعب الذى يثور على السلطة فى هذه الحالة إنما يقوم بعمل عادل مشروع لأن الحكومة المستبدة الطاغية – كما يرى توماس – لا تعمل للصالح العام وإنما لصالح الحاكم والصالح العام لا تدعمه العدالة وحدها وإنما يدعمه النظام كذلك (٤٠) .

وهكذا تحدث توماس الاكويني عن النظام لأول مرة بل وضعه فى الاعتبار الأول حتى جعل منه حجر الزاوية فى فكرته من مقاومة الظلم على حد قول فريق من علماء السياسة المعاصرين ونظرية مقاومة الظلم هذه لا تبرر الحركات الهدامة ولكنها على النقيض من ذلك مهدت إلى الحد من اضطراب النظام الذى يتولد عنه الطغيان .

والعصيان مباح على ألا يترتب عليه اضطراب حياة المواطنين وهكذا أصبح حق الثورة خاضعاً فى مزاولته كشرط تنكر الحكام للصالح العام ذلك الصالح الذى يعد تحقيقه هدف السلطة غير أن القديس توماس لا يؤيد إطلاقاً مقاومة السلطة القائمة والقضاء عليها بحجة إقامة نظام جديد يحل محلها وقد كان هذا أساساً لقاعدة استقر عليها فيما بعد وانطلقت من مفهوم مفاده أن قيام السياسي يعتبر قرينة على صلاحيته وهو ما يمكن القول معه بان أفكار القديس توماس تعتبر محافظة وشديدة الحرص على استقرار النظام بعيداً عن تحبيذ الثورات .

٤ـ حركة الإصلاح الديني ومقاومة الحاكم الظالم :ـ

لا يبيح مارتن لوثر وهو أكبر قائداً للإصلاح الديني – فى القرن السادس عشر مقاومة الحاكم أبداً وإنما يحرمها تحريماً مطلقاً لا يدع مجالاً لتصور أية حالة تعد فيها المقاومة مشروع وهو يرى فى الثورة عصياناً لله وتجاوزاً لحدود العباد ويعتبر مارتن لوثر أن الله وحده هو الذى يملك فصم

الرابطة ربط بها الأمير برعاياه ويفسر هذا الموقف سلوك لوثر إزاء حركات تمرد الفلاحين التى وقعت وقتئذ (٤٠) .

أما كلفن فقد ذهب هو الآخر إلى ما ذهب إليه لوثر بل وأبعد من ذلك حين قرر أن واجب الطاعة مطلق إزاء الحكام الطغاة وأن الله يأمر به وينهي عن العصيان وأن ظلم الأمير لا يعفي الرعية من واجب الطاعة وان على الرعايا أن يلتزمون الصمت والسكينة تجاه الظلم والجو من الحكام وأن ذلك ليس إقداماً للأمراء أو الحكام وإنما يمس صميم التدين وإلا أضحى الرعايا عصاه للأمراء الطغاة ولأمراء الله على السواء وهكذا قاد لوثر وكلفن حركة تحرير الفكر من غير تعالم الكنيسة دينياً وليس سياسياً غير أن الفترة اللاحقة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر قد شهدت دفاعاً من جانب المفكرين السياسيين عن سيادة الشعب مؤكدين على حق مقاومة الحاكم الظالم (٤١) .

الهوامش :-

١ – راجع : د . حورية توفيق مجاهد الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – مرجع سابق ص ٩٢ – ٩٤ .

٢ – راجع جون كوار – الفكر الشرقي القديم – ترجمة كامل يوسف حسين – سلسلة عالم المعرفة – الكويت المجلس الوطني للثقافة والآداب ١٩٩٥ ص ٣٨ .

٣ – جون كوار – المرجع السابق ص ٣٩ د .

٤ – د. ظافر القاسمي – نظام الحكم فى الشرعية والإسلام – الطبعة الثالثة بيروت – دار النفائسي ١٩٨٠ .

٥ – د . محمد ضياء الدين الريس – النظريات السياسية الإسلامية – الطبعة السابعة – دار التراث – القاهرة ١٩٧٩ .

٦ – راجع : بشأن المفكرين المسلمين والنظرية السياسية فى الإسلام الوسيط : دكتور فؤاد محمد النادي – مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة فى الفقه الإسلامي – القاهرة – دار الكتاب الجامعي – ١٩٨٠ ص ٥٧ – ٦٨ – ويؤيد التأكيد الوارد فى المتن من جانب فريق من الفقهاء المسلمين الماوردي – الغزالي – ابن خلدون – البغداد .

٧ – السنهوري – الخلافة ص ١٨ .

٨ - وهو ما انتهى بالدولة العثمانية حيث لم يبق من هيبة الخليفة أو الإمام شيء وانتهى الأمر بإلغاء الخلافة على يد كمال أتاتورك ١٩٢٤ فى استفتاء صوري أجرته الجمعية الوطنية التركية ووضع أتاتورك حداً لكل هدف إسلامي شامل ولقد كان إعراب المؤتمر الإسلامي المنعقد فى القاهرة عام ١٩٢٦ عن أمنيته بإعادة الخلافة - عديم الجدوى - كذلك يجب الإشارة إلى أن النظرية السياسية المعاصرة التى ظهرت فى أوروبا تمثل تطوراً لآراء ومفاهيم الثورة الفرنسية وما تلاها من ظهور الأيديولوجيات المعاصرة .

والسؤال هو هل أصبحت النظرية السياسية الإسلامية ومنذ قرون خلت رغم ما تتسم به من مرونة وصلاحية غير ممكنة التنفيذ ؟ أم أن قصوراً معيناً يعوق تنفيذ هذه النظرية فى شكلها المعتدل الذى يمثل رأى أهل السنة والجماعة ؟ سؤال نطرحه على أهل الفكر وعلماء النظرية السياسية ومؤرخي النظم الإسلامية ورجال الفقه الدستوري .

ورغم أننا نبحث عن نظرية فالنظرية التى ظل الفكر الإنسانى يحاول صياغتها جمعت وأتقنت صياغتها النظرية السياسية الإسلامية من اجل رخاء العالم ورفاهية الإنسان وسعادة البشر .

على أن الحقيقة التى تجدر الإشارة إليها بهذا الصدد هى أن المسلمين قد حافظوا على شعور بالتكافل وجوده وقوته مناسبات متعدد فى العلاقات مع أوروبا القومية سواء عندما يتعلق الأمر - فى التاريخ الحديث والمعاصر - بإقامة حاجز من التوسع الفرنسي فى سوريا أو الإنجليزي فى العراق كما قام المسلمون فى كل مكان تقريباً مقاومة ضد تغلل الأفكار الشيوعية وأخيراً فإن الإسلام - وإن كان قد تعرض على يد كمال أتاتورك عام ١٩٢٤ - فإنه احتفظ بإشراقته كاملاً سالماً فى أجزاء كبيرة من آسيا وأفريقيا مسجلاً تقدماً ومحفوظاً ومرموقاً بفضل المؤسسات الإسلامية كالأزهر وغير ذلك من جهود الجمعيات الدينية والهيئات الشرعية .

٩ - سباين جـ٢ ، المرجع السابق ، ص ٢٧١ .

١٠ - نزار الطبقلجي ، الوجيز فى الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٣٨ .

١١ - جون كوار ، مرجع سابق ، ص ٣٩ .... إلخ .

١٢ - المرجع نفسه ، ص ٤٤ .

١٣ - المرجع نفسه ، ص ٢٨٦ .

١٤ - المرجع نفسه ، ص ٢٨٧ .

١٥ - المرجع نفسه ، ص ٢٨٧ .

١٦ - المرجع نفسه ، ص ٢٨٠ .

١٧ - المرجع نفسه ، ص ٢٨١ .

١٨ – المرجع نفسه ، ص ٢٨٤ .

١٩ – المرجع نفسه ، ص ٢٨٤ .

٢٠ – دكتور سعيد عاشور ، أوروبا فى العصور الوسطى ، ص ١٨٥ .

٢١ – سباين ، مرجع سابق ، ص ٢٤٣ .

٢٢ – دكتور سعيد عاشور ، مرجع سابق ، ص ١٨٦ .

٢٣ – المرجع نفسه ، ص ١٨٨ .

٢٤ – دكتور طعيمة الجرف ، نظرية الدولة ، ص ٢١١ .

٢٥ – إداوراد جيبون ، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها ، جـ٣ ، ص ٣٩٩ .

٢٦ – دكتور / طعيمه الجرف ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ .

٢٧ – دكتور / سعيد عاشور ، النظم الحضارة الأوروبية ، ص ١٩٢ .

٢٨ – فينوجرادوف ، النظام الإقطاعي ، ص ٨١ .

٢٩ – إبراهيم طرخان ، الإقطاع فى العصور الوسطى ، بدون مكان وتاريخ إصدار ، ص ٢٤ – ٣٧ .

٣٠ – دكتور / حسن صعب ، علم السياسية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٦ ، ص ١٧ – ٤٧ .

٣١ – دكتور / حامد ربيع ، النظرية الإسلامية ، غير منشورة ، جامعة القاهرة ، ص ٥٤ – ٥٨ .

٣٢ – سباين ، مرجع سابق ، ص ٢٩٥ .

٣٣ – دكتور / محمد حلمي ، مرجع سابق ، ص ٢٦ – ٢٨ .

٣٤ – دكتور / محمد طه بدوي ، المنهج فى علم الاجتماع السياسي ، مجلة كلية التجارة ، جامعة الإسكندرية ، المجلد الخامس ، العدد الأول ، يناير ١٩٦٦ .

٣٥ – سباين ، مرجع سابق ، ص ٢٩٥ .

٣٦ – دكتور / أحمد محمود صبحى ، نظرية الأمانة لدى الشيعة الأثنى عشر ، ص ٤٦ – ٥١ .

٣٧ – سباين ، الكتاب الثامن ، ص ٢٣٥ – ٢٦٤ .

٣٨ – راجع : رسالة القديس بول لأهل رومية ، الإصحاح الثالث التكوين ، الكتاب المقدس .

٣٩ – دكتور / حسن صعب ، مرجع سابق ، ص ٩٤ – ١١٤ .

٤٠ – دكتور / محمد طه بدوى ، تنظير السياسية ، القاهرة ، المكتب المصري الحديث ، ١٩٦٨ ، ص ٣٤ – ٣٧ .

٤١ – وإذا ما وصلنا القرن التاسع عشر ، نجد أن رجال الكنيسة يرون إنه إذا ما تعسف الأمير فى استعمال أو جاوز حدوده فإن القانون الكاثوليكي لا يبيح للرعايا مقاومته مخالفة أن يزيد ذلك النظام اضطراباً على اضطرابه وأن يلحق الجماعة ضرر بسبب العصيان يقوف كثيراً ما يلحقها من جراء تجاوز الأمير لحدود سلطاته وإنه إذا ما وصل ظلم الأمير وجود بارقة أمل فى الإصلاح فما على المواطنين إلا الاستعانة بالصبر والصلوات انتظاراً للفرج من عند الله .

بل أن البابا جريجوري السادس عشر يقول صراحة فى عام ١٨٨٥ بأن زعزعة الطاعة وإثارة الفتن ليست مجرد عيب فى الذات الملكية وإنما هى عيب الذات الإلهية حيث لا يجوز لفرد – أيا كان الدافع أن ينتقد أو يسبب السلطان الشرعي بل أن الشعب برمته لا يجوز له ان يخلع الحاكم بحجة إنه ظلم وطاغية وأقصى ما يمكن الاعتراف به للشعب فى هذه الحالة هو حق الالتجاء إلى مجرد مقاومة دفاعية وليست إيجابية أو هجومية .

ويضيف الفكر المسيحي المعاصر لذلك أن مواصلة الحاكم لهذا الظلم إنما هى دليل على سيطرته على الموقف بما لا يدع بارقة أمل فى نجاح الثورة وبالتالي فلن يكون هناك من أثر سوى إثارة الاضطراب .

وربما جاءت الأفكار المسيحية المعاصرة استمرار للأفكار التى سادت فى القرن الماضي حيث كانت الكنيسة الكاثوليكية لا تؤيد على الإطلاق أى ثورة شعبية أو تحريرية .

وعموماً فإن علماء السياسية المعاصرين – أو فريقاً كبيراً منهم على الأقل يكادون يقطعون فى تحريم الكنيسة لمقاومة الحكومات أيا كان شكلها غير أن هناك استثناءات حذرة من هذا المبدأ التى تبيح الالتجاء للمقاومة إذا لم يكن هناك مفر منها وكان الالتجاء لازماً وذا جدوى وقدر معين .

وحيث إن حق المقاومة لا ينشأ إلا لإعادة النظام فإن مزاولته لا تجوز إلا إذا كانت الفرصة مواتية تماماً للنجاح .

ومن الثابت أن " الفكر " الكاثوليكي يضيق الخناق بقدر المستطاع على حق المقاومة حتى أن رسالة البابا الصادرة عام ١٩٣٧ إلى الكاثوليك فى المكسيك تحثهم على عدم استخدام أسلوب المقاومة تجاه الحاكم إلا بالقدر اللازم لتحقيقه وبطريقة لا تسبب للجماعة أضراراً تفوق تلك التى تهدف إلى تخليص نفسها منه .

راجع فى تفصيل ذلك :-

- دكتور محمد طه بدوي ، حق مقاومة الحكومات الجائزة فى المسيحية والإسلام فى الفلسفة السياسية والقانون الوضعي الإسكندرية ١٩٥٢ – ص ٣٧ – ٤٤ .
- دكتور / حسن صعب علم السايسة م . س . ذ ص ٧١–٨٤ .
- دكتور / محمد نصر مهنا علم السايسة دار غريب للطباعة والنشر القاهرة بدون تاريخ إصدار ص ٩٥ – ١٦١ .

الفصل الثاني

الفكر السياسي الإسلامي

تمهيد :-

انعكس تأثير الإسلام فى عقلية العرب على مظهرين الأول أن التعاليم الإسلامية جاءت مخالفة لعقائد العرب وأما المظهر الثاني فهو أن الإسلام قد مكن العرب من فتح بلاد فارس وبلاد الروم ومن الثابت أنهما أمتان عظيمتان حملتا مدينة راقية فى هذه الفترة .

وقد قضت تعاليم الإسلام بإنه إذا أراد المسلمون غزو بلد وجب عليهم أولاً الدعوة إلى الدخول فى الإسلام ، فإن أسلموا كانوا وسائر المسلمين سواء وأن لم يسلموا فإن عليهم أن يسلموا بلادهم للمسلمين يحكمونها ويبقوا على دينهم – إن شاءوا – ويدفعوا الجزية – ضريبة على الرأس يدفعها الرجال غير العرب – وليس النساء – فإذا قبلوا ذلك كان لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم وكانوا فى ذمة المسلمين يدافعون عنهم ويتعهدون بالحماية (١) .

ومظاهر الحضارة الإسلامية التى تركها العرب كانت بناءه بدليل أن الفتوحات الإسلامية قد خلفت تأثيراً عظيماً حيث ارتقى العرب بهذه الشعوب مثال ذلك عندما غزا محمد بن القاسم الثقفي شبه القارة الهندية سنة ٩٣ هـ فقد استأثر باهتمام وتقدير شعوبها ولدى مغادرته هناك ودعته شعوبها بالدموع والعواطف الجياشة وهو دليل على اندماج العرب المسلمين بهذه الشعوب رغم أنها غريبة عنها فى اللغة والتراث التاريخي والعادات ، فإن العرب كانوا أهل عقيدة وحضارة عريقة معاً مما جعل الشعوب الأخرى تندمج فى الحضارة الإسلامية .

ومن الثابت أن انتشار العقيدة الإسلامية فى السند والبنجاب ووسط آسيا وتغلغلها حتى الوقت الحاضر هو خير دليل على قوة الحضارة الإسلامية التى تم من خلالها بناء دول آسيا وأفريقيا وأوروبا والتى انتشر فيها الإسلام .

أولاً :- أن انتشار الإسلام فى العصور الوسطى يرجع إلى اتفاق الحركة الإسلامية سلوكياً مع مبادئ وقيم الإسلام لقد كانت الحركة الإسلامية فى ذلك الوقت حركة فعالة ذات أهداف تحررية متسامحة رحيمة ويقظة خاشعة لله سبحانه وتعالى ، وقد استتبع اعتبار الحركة الإسلامية كنظام سلوكي منذ انتشار الإسلام فى القرون المبكرة – أن تميزت على جميع النظم السلوكية بمعيار محدد فرض نفسه كشيء من الوحى الذى نزل على الرسول ﷺ وكان الوحى فى نفس الوقت مصدر جميع المعرفة فى القرآن الكريم " ما فرطنا فى الكتاب من شيء " وكان أسلوب تطبيقه فى سنة النبى ﷺ .

وكان النموذج هو حضارة المدينة التى أسهها النبى ﷺ وناضلت الحضارة الإسلامية عبر عصورها المختلفة باعتبارها عالمية النطاق وحقيقة فعالة متفوقة فى الكيف والكم بمقارنتها بحصيلة عمل القوى المعادية لها وتمثلت هذه الحقيقة الفعالة فى تقديم الدين الإسلامي كنموذج لحل جميع مشاكل البشر ، لقد عاش الإنسان على الأرض ملايين السنين غير أن أحداث التاريخ المسجلة لا تتعدى ثلاثة آلاف عام وحتى المئات الأولى منها تعد غامضة من وجهة نظر المؤرخين وإيحاء القرآن الكريم وإتمام رسالة الإسلام من خلال النبى ﷺ قد مضى عليه أكثر من أربعة عشر قرناً ، وقد تغلب المسلمون من صحراء شبه الجزيرة العربية فى الطور الأول من تاريخهم على المدنيات المتطورة فى بلاد فارس وروما ثم انتشروا بعد ذلك وأقاموا حضارة مزدهرة بسماتها الإسلامية شملت الجزء الأعظم من العالم المعروف فى ذلك الوقت وسادت تلك الحضارة حوالى ألف عام (٢) .

ثانياً :- امتدت دولة الإسلام قوية مرهوبة الجانب حتى نهاية حكم الأمويين وبداية حكم العباسيين - لتشمل مساحات هائلة من الأرض وأعداداً ضخمة من البشر - ربما لم تتوفر لدولة قبلها أو حتى بعدها - وقامت الدولة الإسلامية بفتوحات ونشرت الإسلام والهداية والتعمير وشملت فى هذه الفترة إقليمي جرجان وطنجارستان فى بلاد ما وراء النهر وقاربت حدود الصين ووصلت مدن هامة من نواحى بلاد ما وراء النهر فى حوزة المسلمين الأوائل مثل خوارزم وسمرقند وبلخ ومرد .

وفى جنوب شرقي آسيا بلغت حدود دولة المسلمين دولة المسلمين فى بلاد كشمير وبلاد السند ووصلت إلى ما يلي المغرب جنوباً من الصحراء فى أفريقيا .

أما جهة الشمال الشرقي فقد بلغت الدولة الإسلامية جبال القوقاز وأرمنية وتاخمت فى الشمال حدود الدولة البيزنطية وأصبح خط حدود الدولة "الإسلامية مع بيزنطة يمتد من قليقلة فى الشرق ويحاذى الأطراف الجنوبية لآسيا الصغرى ضمن الأراضي الإسلامية حتى طرطوس فى الغرب جنوب بلاد غالة ودخلت والأندلس ضمن الأراضي الإسلامية التى اشتملت أيضا على كل أراضي الشمال الإفريقي من مصر إلى بلاد السويس فى المغرب الأقصى .

ثالثاً :- أحتك العرب عند امتداد دولتهم الكبرى بثقافات متنوعة ونجحوا فى التعامل معها ومن الثابت أن الغالبية العظمى من هذه الشعوب التى اعتنقت الإسلام بعد الفتح الإسلامى لبلادها قد شكلت جزءاً من التيار الإسلامي ، وامتزج العرب مع الأجناس الأخرى كما امتزجت العادات الفارسية والرومانية بالعادات العربية وتأثرت الحياة والنظم السياسية والاجتماعية بهذا الامتزاج .

وكان العرب هم العنصر القوى الفاتح فقاموا بتعديل هذه النظم بما يتواءم وعقليتهم ولكنهم تأثروا أيضاً بالنظم الاجتماعية والحضارات الأقدم والواقع أن الامتزاج كان قوياً فالموالي كان لهم أثر فى مرافق الحياة وأصبحت الدولة الإسلامية بعد فتوحات أبي بكر وعمر عثمان رضي الله عنهم مجالاً فسيحاً لأنواع أخرى من الحروب مثل حرب اللغة العربية واللغات الأخرى والإسلام والديانات الأخرى والنظم الاجتماعية العربية البسيطة والنظم الفارسية الرومية والحياة العقلية هى الأخرى كان شأنها شأن هذه النظم وامتزج العقل العربي بالعقل الأجنبي .

وكما تضاربت النظم السياسية الفارسية والرومية مع النظم الإسلامية اختفت أيضاً القوانين الفارسية والرومية – كلها كانت فى حروب مستمرة وكانت الدولة الإسلامية هى مسرح العمليات وموطن القتال (٣) .

رابعاً :- من الثابت أن العرب انتصروا فى نشر الدين الإسلامي لهذه الأقطار وظل الانتصار حليفهم باعتناق الأقاليم المفتوحة للدين الإسلامي كما انتصرت لغة العرب وسادت الممالك المفتوحة وانهزمت أمامها اللغات الأصلية للأقاليم المفتوحة وصارت اللغة العربية هى لغة السياسة والعلم معاً حيث عنى المسلمون بالتفكير المنظم من تشريع وتفسير وحديث وتاريخ وسير ولما فتح المسلمون هذه الأقاليم كان العنصر العربي هو العنصر الحاكم فتعلم وقرأ وكتب واضطر الداخلون فى الإسلام من غير العرب إلى تعلم العربية ورفع الإسلام المستوى العقلي للعرب من خلال نشر تاريخ وأحوال الأمم الأخرى .

وفيما يتعلق بالحياة العقلية فقد تأثرت هى الأخرى بالإسلام ودعوته إلى الإيمان بالله وصفاته من وحدانية وقدرة والدعوة إلى ما فى العالم من ظواهر وانتشر علماء المسلمين فى الدولة الإسلامية فى عصر وقدرة الدعوة إلى ما فى العالم من ظواهر وانتشر علماء المسلمين فى الدولة الإسلامية فى

عصر النبوة والخلفاء الراشدين بل إن رسول الله ﷺ فعل ذلك فى مدن جزيرة العرب فأرسل إلى اليمين وإلى البحرين إلى مكة بعد فتحها .

وكذلك فعل عمر بن الخطاب عندما توسعت فتوحاته عندما كتب إلى أهل الكوفة قائلاً " أنى بعثت إليكم بعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً وآثرتكم به على نفسي فخذوا عنه " وأنشأ هؤلاء الصحابة والعلماء حركة التابعين وتابعيهم كان بعض حملة العلم عرباً وأكثرهم من أبناء الموالى – أبناء البلاد المفتوحة واشتهر كثير من علماء مكة والكفة والشام ومصر (٤) .

خامساً :- انتشرت الحركة التاريخية – وليس المقصود بها تأليف كتب التاريخ – وإنما ما انتشر فى الدولة الإسلامية من أخبار الأمم الماضية والأحداث فى فترة النبوة والخلافة الراشدة وكانت حركة نشيطة فالرسول ﷺ قد كتب إلى أمرائه وقادة سراياه من الصحابة وبلغ عدد كتابه ما يزيد على الثلاثين – حسب تقدير المصادر العربية – ومن أبرزهم الصديق والفاروق ،عثمان بن عفان رضى الله عنهم كما كتب له على بن أبى طالب وخالد بن سعيد وشرحبيل وبن حسنة ومعاوية بن أبى سفيان وغيرهم (٥) ، وأرسل النبي ﷺ إلى جيرانه ، وتحفظ المصادر مراسلاته مع أهل نجران وكان معظمها بخط على بن ابي طالب كرم الله وجهه ، كذلك كتب الرسول ﷺ إلى الملوك والحكام والأمراء يدعوهم إلى الإسلام ، وأرسل إليهم شعراء ومبعوثيه برسائل مكتوبة ، فأرسل عمر بن أمية الضمري إلى نجاشي الحبشة ، وعبد الله بن حذاقة إلى كسري فارس ، ودحيه الكلبي إلى هرقل إمبراطور الروم ، كما أرسل حاطب ابن أبي بلتعه إلى المقوقس حاكم مصر من قبل البيزنطيين ، وسليط بن عمر إلى هوذة بن على ملك اليمامة ، والعلاء بن الحضري إلى منذر بن ساوي ملك البحرين ، كما كتب رسول الله ﷺ العهود ومنها إلى أهل اليمن الذى وجهة مع عمرو بن حزم وصلح الحديبية الذى أملاه على بن أبي طالب كرم الله وجهه كما كتب لتميم الداري

وأخواته بالشام ، وتذكر المصادر التاريخية أن الزبير بن العوام وجهيم بن الصلت كانا يكتبان لرسول الله ﷺ أموال الصدقات وأن حذيفة بن اليمان كان يكتب له خرص النخيل وأن المغيرة بن شعبة والحصين بن نمير كانا يكتبان له المداينات والمعاملات .

وفى عصر الخلفاء الراشدين كتب عثمان بن عفان وزيد بن ثابت لأبي بكر الصديق وكتب للفاروق رضي الله عنه زيد بن ثابت وعبد خلف كما كتب مروان بن الحكم لعثمان بن عفان رضى الله عنه وكتب لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه عبد الله ابن رافع وسعيد بن نجران الهمذاني كما كتب للحسين بن على كاتب أبيه .

وقد نبهت هذه الحركة من شعور الخلفاء بالحاجة إلى تعرف أخبار الملوك فى الزمم الأخرى وسياستهم بعد اتساع الدولة الإسلامية وفتوحاتها ، ويروى المسعودي أن معاوية بن أبي سفيان كان يستمر إلى ثلث الليل فى أخيار وأيامها والعجم وملوكها وسياستها لرعيتها وبالتالي فقد ازدادت أهمية الكتابة بازدياد فتوحات الدولة الأموية وتعددت مراسلاتها وظهرت وظيفة الكتابة بشكل أوضح وكان ديوان الخليفة يتولى التوقيع على القصص ويصدر الأحكام وكان الكاتب ينفذ ما يصدره الخليفة إليه .

تعاونت هذه الحركات واعتمد أصحاب المذاهب الدينية فى تعاليمهم فيما بعد على الفلسفة وتعاليم الكتب واستعان المفسرون والمحدثون والفقهاء بالشعر والأدب لتفهم معاني القرآن الكريم والحديث واستمد المؤرخون أهم معلوماتهم من القرآن الكريم والهدي ، وفى عصر التابعين ومن بعدهم قويت الحركة العلمية بسبب الفتوحات الإسلامية المتعاقبة ودخول الأمم المتحضرة فى الإسلام والحاجة إلى تشريع واسع يساير الأحداث فكثر التدوين وتطورت بشكل واسع فى العصر العباسي وكان ديوان الرسائل يضاف إلى الوزارة أحياناً فكان الوزير هو الذى يتولى أحوال الديوان – الذى أطلق عليه ديوان

الإنشاء – ويصرف أموره بنفسه ، وظلت الكتابة فى بغداد تستأثر باهتمام الخلفاء العباسيين إلى أن بطل رسمها بسقوط العاصمة العباسية أمام جيوش المغول عام ٦٥٦ هـ – ١٢٥٨ (٦) .

طاعة الحاكم :-

بالرغم من عوامل ازدهار فلسفة السياسة لدى المسلمين فإن هذه الفلسفة لم تكن موضع عناية علماء المسلمين بل أنها لم تأخذ عندهم مكاناً يذكر فى حركتهم العلمية الكبيرة باستثناء مؤلفات تعد على أصابع اليد الواحدة وتكاد تخلو من الروح المنهجية وقد كان العرب مولعين بفلسفة الإغريق ومعارفهم السياسية ويرتبط بحركات معارضة الحكام التى لازمت نشأة الدولة وظلت تلازمها حتى لا يكاد يمضي جيل إسلامي لا يحدث من خلاله ثورة على دولة او مصرع لخليفة وقد عنى القرآن الكريم باعتباره دستور الإسلام والمسلمين – بشئون السياسة قدر عنايته بالشئون المدنية وذلك بعكس المسيحية التى فصلت بين الدين والدولة فدعت منذ البداية إلى ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

وفى الفكر الإسلامي يرى البعض أن كتابات علماء المسلمين جاءت هزيلة فى هذا المجال وأن معظم هذه الكتابات جاءت بمثابة تبرير لسياسة السلاطين وبالتالي جاءت مخالفة للإسلام روحاً ونصاً ويعني ذلك أنه طبقاً لجوهر النظرية الإسلامية يمكن القول إنه إذا لم تتوج السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية من أحكام الشريعة وقواعدها العامة ففى هذه الحالة تكون واجبة الطاعة والنصرة .

ويترتب على التزام السلطة العامة بقواعد المشروعية الإسلامية أن تكون واجبة الطاعة فيما تأمر به إلى القائمين على هذه السلطة بمقتضي البيعة والأمانة وإنما يتعدى إلى الأقلية التى لم توافق على ذلك ، وذلك إنما يرجع إلى أنها طاعة تبعية ، ترتبط أساساً بطاعة الحكام (لله وللرسول) وهو ما يستفاد من تكرار الأمر فى وجوب طاعة الله وطاعة الرسول ويعنى

ذلك أن الطاعة ليست واجبة إلا فى حالة التزام السلطة العامة بقواعد المشروعية فى الفقه الإسلامي ولا تكون واجبة الطاعة فيما وراء ذلك وإنما يكون الواجب على المسلمين فى هذه الحالة هو الرد والإنكار (٧) .

وفى السنة النبوية هناك أدلة كثيرة توجب جميعها طاعة أولى الأمر من المسلمين ومن الأدلة قوله ﷺ : " من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن أطاع أمرى فقد أطاعنى ، ومن عصى أمرى ، فقد عصاني " (٨) .

وأيضاً قوله ﷺ " السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وأكره م لم يؤثر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة " وقوله ﷺ اسمعوا وأطيعوا وأن استعمل عليكم عبد حبشي " . " من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميته جاهلية " (٩) .

وهذه الأحاديث الثابتة عن الرسول ﷺ توجب طاعة الحاكم من جانب المحكومين غير أن المقصود من هذه الأحاديث ليست الطاعة المطلقة فى كل الأحوال وإنما المقصود منها أن أعمال السلطة فى مواجهة الأفراد يؤدى فى أحيان كثيرة إلى الحد من نطاق الحرية الفردية لهم بقصد المحافظة على المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي بحيث يكون للسلطة العامة الحق المطلق فى ولاء المحكومين جميعاً بطاعتهم لها حتى مع قبول البعض قرارات السلطة العامة بالامتعاض أو الكراهية لوقوع هذه القرارات على غير رغباتهم (١٠) ، على إنه إذا كان الضرر الناجم عن الطاعة يفوق الضرر المترتب على مخالفة هذا القرارات فلا مفر من عدم اتقاء الضرر الناتج عن طاعة الأوامر المخالفة للقانون كما لو كانت تؤدى إلى ضياع الأمة وهلاكها .

ويرى البعض تأسيساً على ذلك أن للأمة فى حالة القدرة على عدم طاعة الأوامر الحق فى أن تستعمل فى ذلك القوة عند الاقتضاء .

ويعنى ذلك أيضاً أن هذه الطاعة لا تكون لازمة إذا كانت الحاكم المسلم جائزاً ظالماً فى أحكامه ليست بحقوق الرعية وهو ما قرره أحد علماء المسلمين من أن الله ورسوله بريئان من الحكم الظالم ويروى عن الإمام " على " رضى الله عنه قوله حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدى الأمانة فإذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا (١٠) .

كيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد منع الله الأمر بطاعة أولى الأمر بما لا يبقى معه شك وهو أن أمرهم أولاً بأداء الأمانات وبالعدل فى الحكم وأمرهم أخيراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة وفيما أشكل فإن أمراء الجور لا يؤدون أمانة ولا يحكمون بعدل ولا يردون شيئاً إلى كتاب الله ولا إلى سنة رسوله إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم فهم منسلخون من هذه القرارات فلا مفر من عدم الطاعة اتقاء للضرر عن الطاعة الأوامر المتكلفة (١١) .

وعموماً فإن ممارسة السلطة العامة المخالفة للشريعة الإسلامية يترتب عليه العديد من الجزاءات تجاه الحاكم بدءاً ببطلان ما يصدره من القرارات المخالفة للشريعة الإسلامية ومروراً بخلع الحاكم وانتهاء الثورة التى تكون هنا واجبة وحقاً على أفراد المجتمع إذا لم ترجع السلطة العامة أو الحاكم عما أقدما عليه من مخالفات ، ويرتبط ذلك بالطبع بنظام الحكم فى المجتمع الإسلامي من حيث قيامه علي قواعد وأسس عقائدية راسخة حيث لا يكتمل النظام إلا بها ، فالحكم فى الإسلام ليس مجرد قوانين أو دساتير أو نظم تطبق ويعمل بها الحكم فى الإسلام يرتبط بحلقات أخرى عقائدية لا يمكن الفصل بينها .

أما هذه الأسس فإننا نجملها فيما يأتي :-

القاعدة الأولى :-

أن الله وحده هو خالق كل شيء خالق الكون والناس : الكون بما فيه من سماوات والأرض السماوات بما فيها من كل شيء فيها يجري بقانون خلقه الله له من قبل ذلك فكل ما فى السماوات يسير بنظام دقيق لا يختل

والشمس تجري لمستقر لها فكل ما فى السماوات من شمس وقمر ونجوم لا يحصيها إلا الله وكواكب أخرى ثم طبقات السماوات فكل ذلك مسار ونظم وقوانين ولذا نراها لا يصطدم بعضها مع البعض ولا يتناقص رغم اختلافها ورغم تباينها لن الخالق لذلك كله واحد لا شريك له .

وكذلك الأرض فكل ما عليها وكل ما فى باطنها من يابس وماء وجبال وزرع وما يعيش فوق سطح الأرض وما يعيش باطنها وما ليس فوق يابسها وما يعيش فى مياهها كل فى مساره ونظامه ووفق دقيقة خلقها الله له لا تعارض بينها ولا تصادم وكل ذلك يسير منذ أن خلق الله السماوات والأرض إلى أن يرثها ومن عليها مصداقاً لقوله تعالى " إن نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون " .

القاعدة الثانية :-

ما دام خالق الكون إله واحد لا شريك له فلا يكون أن تصطدم أى من تلك القوانين بعضها البعض لا تلك التى فى مجموعات متشابهة مع بعضها ولا بينها وبين المجموعات الأخرى غير المتشابهة لها ، والناس والبشر خلقها الله فوق هذه الأرض لها قوانينها ونظمها التى تسير بنظام دقيق فلا يستطيع الإنسان أن يسير فى الهواء أو على الماء لأن قانون خلقه غير ذلك ولا يستطيع أن يعيش بغير هواء كما إنه يشرب الماء ليعيش لابد للإنسان أن ينام ليلاً ويعمل نهاراً أى أن الإنسان وقوانين خلقه مرتبطة بدورها بقوانين الكون الأخرى ، كيف يحسب الإنسان أيامه أليس بتبادل الليل والنهار وهما يسيران وفق قوانين يمكث الطفل فى بطن أمه تسعة أشهر كيف تحسب هذه الأشهر أليس بقانون الليل والنهار إن الإنسان يعيش على طعامه من النبات وأسماك البحار ولحوم الحيوان لها قوانينها الكونية إذا يرتبط قانون تنظيم الإنسان بالقوانين الأخرى لكل مخلوقات الله فى الكون والكل يسير فى تناسق ونظام.

القاعدة الثالثة :-

تأسيساً على ذلك فإنه لو خرج قانون عن هذه العجلة الكبرى او هذا النسق الكلي للكون .... ماذا يحدث ؟ سوف لا يكون لأنه يصطدم مع بقية القوانين والنظم .... هل تشعل النار فى الماء ؟ هل يعيش الإنسان بغير هواء أو ماء ؟ هل يطير الإنسان كما يطير الطيور هل تسير السفينة على الماء لو خرقت ؟ إذن فلابد لكل مخلوق إنسان أو جماد أو حيوان أن يسير فى مساره الذى خلقه الله سبحانه وتعالى له وألا لن يكون .

القاعدة الرابعة :-

طالما أن كل شيء بقانون خلقه الله سبحانه وتعالى له فلحياة الناس فيما بينهم قانون يرتبط ببقية قوانين الكون وهو ما يسمى بقانون الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، فالناس بفطرتهم السليمة يهتدون إلى الحق والصدق وإلى العدل والمساواة ، ويعنى ذلك أن القانون الذى وضعه الله للناس والقرآن الكريم الذى أنزله ليحكموا به هو من فطرة الله التى ترتبط بكل ما خلقه الله فى الكون فنظام الحكم فى الإسلام نظام فطري يمثل حلقة مع كل تلك الحلقات الكبرى الكونية لذلك فهو أزلى باق لأنه يرتبط بفطرة الناس .

القاعدة الخامسة :-

حيث أن هذا القانون السماوي الذى يحكم بين الناس صالح لكل زمان ومكان فلابد أن يكون مرناً فى الحدود التى وضعها الله ليساير كل عصر وفق مصالح الناس دون المساس بالقواعد الأساسية للعقيدة الإسلامية.

وتجدر الإشارة أن نظام الحكم بين الناس جاء فى حوالي مائتي آية فقط من آيات القرآن الكريم وكلها عامة لكى يرى الناس فى كل عصر من زمانهم ما يناسبهم وما يتفق مع صالحهم دون أن يصطدموا مع القواعد الأساسية للإسلام التى وضعها لنظام الحكم .

وعموماً فإن الله تبارك وتعالى هو الخالق وحده لهذا الكون والكون مكون من مخلوقات فى مجموعات متشابهة وغير متشابهة وكل ذلك يسير

وفق نظام وقانون بحيث لو اختل أحد هذه القوانين لأختل النظام الكوني كله لارتباطه ببعضه البعض والناس والبشر إحدى هذه المجموعات الكونية لها قوانينها ونظمها التى وضعها الله لها وهو الإسلام الحنيف ولأن كل هذه القوانين من صنع الله تعالى فهى تسير مع بعضها البعض فى انسجام ووئام دون تعارض ولا تصادم ونظام الحكم فرع من فروع أحكام الإسلام لو لم يسر المسلمون عليه نفسد حياتهم ويضل طريقهم .

الدولة :-

تتكون الدولة فى الإسلام على أساس حقيقي وليس افتراضياً أو تصورياً أو تفسيراً أو فلسفياً كما فعل فلاسفة الغرب أمثال توماس هوبز وجان جاك روسو إن الدولة فى الإسلام تتكون بعقد البيعة بين المسلمين مواطني المجتمع وبين رأس الدولة أو سلطتها لتقوم سلطة الدولة بتطبيق شريعة الله بين الناس فإن خرجت سلطة الدولة عن هذا الهدف أو عجزت عنه فتعتبر سلطات لاغية لا مفعول لها ويبايع المجتمع غيرها فمن يرى فيها القدرة على تحقيق هذا الهدف .

أما من الذى يقوم بهذه البيعة فلا شك أنهم أكثر الناس إيماناً بهذا الدين الذى يطبق عليهم وأرجحهم عقلاً وأكثرهم علماً وفقهاً أما كيف تتم هذه البيعة أو كم عدد من يقومون بها أو يقوم بها البعض عن الآخر أو يقوم بها الجميع او كيفية أدائها فكل ذلك من الأمور التى يجتهد فيها المسلمون وفق الصالح العام وتحقيق الهدف الأسمى .

إذا فالمجتمع الإسلامي أو الدولة الإسلامية تقوم على أسس عقائدية وهى تطبيق شريعة الله بين الناس وقد عرف أن الدولة الإسلامية هى التى يسكنها المسلمون ويطبقون فيها شرع الله .

وهنا تتميز الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول إذ القوانين الإسلامية المطبقة لا تتمتع برضا الشعب فسب بل هى عقيدة تتأرجح فى صدره وتعيش فى وجدانه يسعد بها ويوجدها .

ومن هنا لم يكن هناك حاجة فى المجتمع الإسلامى إلى تلك المناقشات الفلسفية المفترضة من قبل فلاسفة الغرب وهو هل سلطة الدولة أو رأسها طرف أو غير طرف فى هذا العقد بين المجتمع وبينه إذ أن المجتمع الإسلامي أتى برأس الدولة هذه أو سلطتها خادماً لها منفذاً لرغبتها محققاً لتطبيق شريعة الله ثم هذه السلطة التى تتمثل فى المحاكم ما هو واحد من المجتمع الذى يؤمن بهذه الشريعة ومن ثم فهى تطبق على أى مواطن مسلم بل يكون هو المثل الأعلى فى احترام قواعد الشرع وتجنب نواهيه .

والحديث الشريف يقول :

" والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطع محمد يدها "

وهناك شروط يرى الفقهاء توافرها فى الإمام الذى يتولى سلطة الدولة وهى الشروط اللازمة لممارسة زمام الحكم والتى بدونها لا يستطيع أن يقوم بواجباته ومن هذه الشروط والصفات ما يلي :-

١ - أن يكون رجلاً لا امرأة لأن هذا العبء لا يقدر عليه كثير من الرجال فما بال النساء ولقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة " (١٢) .

٢ - أن يكون مسلماً فلا يعقل - أن يقوم على تطبيق شريعة الله رجل غير مسلم بل يشترط أن يكون من المؤمنين الأتقياء وكذلك ولاة الأقاليم .

٣ - أن يكون عاقلاً لأن توافر شرط العقل لابد منه لصحة أداء العبادات من صوم وصلاة وغيرها فما بال القيام على تطبيق شئون الدولة من دفاع وإقامة الحدود وقيادة الجيوش !! .

٤ - العدالة : فلا يجوز للوالى أن يتجاوز نحو قبيلته أو عشيرته وأن يكون عدلاً بين الناس بلا تفرقة بينهم .

٥ - العلم : إذ كيف يكون يتولى أمر الدولة رجل جاهل وأمور الدولة العصرية لا تحتاج إلى القراءة والكتابة فحسب بل علم بأحوال الدول

الأخرى ومذاهبها وعلم بما يجري فى العالم من حوله وما يسوده فى النواحي السياسية والاقتصادية والدفاعية حيث يجب أن يكون إمام الدولة الإسلامية على علم بالقوانين والأعراف الدولية التى يحتكم إليها المجتمع الدولي وأن يكون ملماً بأحداث الدنيا ساعة بساعة وهذا قليل من كثير مما يجب أن يتوفر لدى الحاكم للدولة الإسلامية فى عصرنا الحاضر .

٦ – أن يتمتع الحاكم بصفات عامة هى صفات المؤمنين من الشجاعة والصدق والإخلاص والنجدة والمروءة .

٧ – أن يكون الحاكم صحيح البدن قوى البنية ليتحمل مشاق الحكم .

٨ – لا يشترط فى رأس الدولة الإسلامية نسب أو انتماء معين لقبيلة أو جماعة أو حزب طالما توفرت فيه الشروط السابقة .

المبادئ (**الدستورية**) :-

١- الشورى :

يقول الله تعالى " الذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون "

(الآية ٣٨ سورة الشورى)

" فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين)

(الآية ١٥٩ آل عمران)

ويقول الرسول ﷺ " ما ندم من استشار ولا خاب من استخار " ، وعن أبى هريرة رضي الله عنه " لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله " ،

والشورى تكون فى كل أمور الدولة ولا تقتصر على ناحية دون أخرى ، أما أهل الشورى فهؤلاء يختلفون من زمان لآخر وفق مصالح المسلمين إلا إنه يجب أن يتوفر فى أهل الشورى ما يأتي :-

أ – أن يكونوا على صلة بالقضية المطروحة أمامهم وأن يكونوا قد لمسوها وتعاملوا معها .

ب – الإخلاص وإنكار الذات وعدم اتباع الهوى فلا يصلح للشورى أولئك الذين يقدمون مصالحهم الشخصية على الصالح العام للمسلمين .

ج – أن يكون أهل الشورى من العلماء وليسوا من الدهماء فالعلماء هم الذين يعرفون حدود الله ومصادر التشريع الإسلامي .

د– أن يدرك أهل الشورى خطورة وأهمية عملهم فبمشورتهم تصدر القواعد والقوانين التى تظل زمناً طويلاً وتصبح سارية الأجيال قادمة.

أما كيفية تكوين أهل الشورى أو جماعة الحل والعقد كما تسمى أحياناً فى كتب الشريعة فهذه ليس لها قاعدة ثابتة بل هى من الأمور المرنة التى تساير العصور المختلفة وتتلاءم معها ، فقد كان أهل الشورى فى أول الدعوة الإسلامية من الصحابة الكرام الملازمين للرسول ﷺ والذين سارعوا بالإيمان به واعتناق الإسلام وهذا شيء يتفق تماماً مع هذا الوضع فلما انتقل ﷺ إلى المدينة شملت المشورة الأنصار من قادة الأوس والخزرج بجانب المهاجرين الذين ضحوا بكل ما يملكون وهاجروا مع الرسول الكريم ﷺ ، ولما كان الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان فإن الشورى فى الدولة الإسلامية فى العصور الحديثة تكون على أشكال مختلفة ومتعددة فى وقت واحد فقد يكون هناك مجلس مصغر محدود يقدم الشورى لرئيس الدولة بجانب مجلس عام يزاول هذه المشورة فى شكل مراقبة إعمال الحكومة ، وقد تختلف طريقة تشكيل وتكوين أهل المشورة باختلاف العصور وباختلاف الأماكن ومجموع الناس والمواطنين الذين يستفيدون من ثمار المشورة فى إبداء الرأى فإذا كانت تلك المجموع من أهل المنطقة على وعى جيد معرفة صحيحة بأمورهم كان اختيارهم لهل الشورى محققاً لأهدافه وأغراضه وإن كانوا على غير ذلك من الوعى والمعرفة والعلم بل أن البعض منهم يتمتع

بذلك دون الآخرين اقتصر اختيار أهل الشورى على أهل العلم والمعرفة دون غيرهم ، وطالما كانت نصوص الشريعة السمحاء مرنة على هذا النحو فإنه يراعي عند اختيار أهل الشورى تحقيق الهدف المرجو من المشورة بالطريقة التى تحقق مصالح المسلمين فى كل زمان ومكان .

٢ـ العدالة :ـ

ليست العدالة هى تلك التى فى ميادين القضاء فقط بل هى التى تشكل مختلف أشكال العدالة فى كل ميادين الحكم والإدارة .

ويعرف علماء الفقه الإسلامي " السياسة العادلة " بأنها الأحكام والتصرفات التى تعنى بإسعاد الأمة وتعمل على تحقيق مصالحها وفقاً لمبادئ الشريعة وأصولها العامة غير متأثرة بالأهواء والشهوات [١٤] ، والعدالة من الشروط العامة التى يجب توافرها فى الإمام الحاكم والآيات القرآنية خير دليل على ذلك .

فمن ذلك قوله تعالى : " إن الله يأمر بالعدل والإحسان " ، وقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالله شهداء بالقسط ولو على أنفسكم او الوالدين أو الأقربين " ، وقوله تعالى " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل " ، وقوله تعالى : " وإن حكمت فأحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين " .

وقوله تعالى " ولا يجرمنك شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى " أى أن العدالة فرصة على كل من تولى سلطة سواء كانت تلك السلطة متمثلة فى رأس الدولة أو المنطقة أو الجهة ثم إن العدالة يجب أن تقوم حتى على النفس أو الوالدين أو الأقربين.

وأيضاً قوله تعالى : " و إذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى " ثم أن العدالة يجب كذلك أن تكون حتى مع الأعداء ولا يجوز أن يمنعها أو يعوق تحقيقها غضب أو خصومه .

ومن الأحاديث الشريفة بهذا الخصوص " أحب الناس على الله تعالى يوم القيامة إمام عادل " (الترمذي) .

وما دمنا نتحدث عن العدل وفرصته نتحدث عن الظلم الذى يقابل العدل وحرمته فى الإسلام مصداقاً للأحاديث الشريفة الآتية :-

" أحب الخلق إلى الله إمام عدل وأبغضهم إليه إمام جائز رواه أحمد والبزار " يا عبادي أنى حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظلموا " رواه مسلم " .

" اتقوا الظلم فغن الظلم ظلمات يوم القيامة " رواه مسلم وأحمد .

٣ـ المساواة :ـ

الشرط الثالث فى مبادئ الدولة الإسلامية هو المساواة والمساواة تعنى وتقصد نواحي كثيرة منها المساواة أمام القانون وهذا يعنى بدوره أن يطبق قانون الدولة على المواطنين جميعاً لا يستثني منه أحد ولا فرق فى ذلك بين حاكم ومحكوم ولا بين غنى وفقير ولا قوى ولا ضعيف .

وقد قال أبو بكر رضي الله عنه حينما تولى الخلافة " الضعيف فيكم قوى عندى حتى آخذ الحق له ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن شاء الله " .

كما كتب عمر لأبي موسى الأشعري : " آسي بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف فى جيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك " .

وقال الرسول ﷺ فيما يرويه البخاري : " إنما اهلك من كان قبلكم لأنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد والذى نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها " .

والإسلام أو دولته لا يساوي بين المسلمين وحدهم بل يساوى بين المواطنين مسلمين وغير مسلمين وتبلغ المساواة فى الدولة إسلامية ذروتها

حينما يترك المسيحيين واليهود المواطنين فى الدولة الإسلامية أن يحتكموا إلى دينهم فى مسائل الأحوال الشخصية لأنها تتصل بعقيدتهم ولا تفرض عليهم الدولة الإسلامية قانون أحوالها الشخصية للمسلمين .

وتأخذ المساواة فى الدولة الإسلامية شكلاً آخر وهو المساواة أمام فرص العمل فلا يجوز أن تستند الأعمال والوظائف وطرق الكسب لفئة دون أخرى أو لمن كان له حظ أوفر فى التحاليل أو القرابة إنما يشترط شروطاً عامة تتفق وأداء الوظيفة ومن مظاهر المساواة كذلك أن الإسلام يقارب بين الأغنياء والفقراء فيأخذ من أولئك الأغنياء ليعطي الفقراء وليست هذه مسئوليات المواطنين وواجبهم وحدهم بل واجبات الدولة أن تقوم بذلك العمل بما فرضه الله من زكاة .

٤ـ الحريات العامة :ـ

لا نجد تعريفاً للحريات أقوى وأشمل – لا فى التعريفات الحديثة الأوروبية ولا عند فلاسفتهم ولا فى التاريخ القديم والحديث – للحريات غير ذلك الذى عبر عنه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حينما وجه خطابه أو كلماته لعمرو بن العاص فى تلك الواقعة الشهيرة بين عمرو وأحد أقباط مصر "............. متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً .

فالحرية تولد مع الإنسان يكتسبها فور خروجه إلى الدنيا فهى صفة ملازمة له خلقها الله معه إلى أن يموت فليست الحرية فى الإسلام من الدولة أو من أحد ولم يكتسبها الإنسان من دستور أو قانون هل يكسب الدستور أو القانون الإنسان نعمة البصر أو السمع أو الفكر ؟! وإنما مهمة الدولة ودستورها وقوانينها رعاية وحماية هذه النعم التى خلقها الله للإنسان ، وتنقسم الحريات إلى أنواع منها :

أ ـ حرية التنقل :ـ

إذ للإنسان الحق فى أن يتخذ مأواه أنا شاء طالما رأى فى ذلك مصلحته وكسب معيشته وإن تقييد هذا النوع من الحرية يعتبر عقاباً ولما

كان التنقل مظهراً من مظاهر الحرية الشخصية ولو لم يزاوله الإنسان إلا إنه يعرف إنه يستطيع أن ينتقل كيفما شاء فإن ذلك يكسبه سعادة ورضى.

وقد رأينا الإمام الشافعي يحث على التنقل فى أبيات من الشعر

سافر تجد عوضاً عمق تفارقه   وإرضي فإن لذيذ العيش فى النصب
أنى رأيت وقوف الماء يفسده   إن سال طاب وغن لم يسل لم يطب
والبتر كالترب ملقى فى أماكنه   والعود فى أرضه نوع من الحطب

والتنقل يكسب الإنسان خبرة ومعرفة ووقوفاً على طباع الناس والبلدان والسياحة هذه من أسمى أنواع الحريات التى يتمتع بها المواطن المسلم فى دولته الإسلامية ، والتنقل ضرورة من ضرورات الحياة وخاصة فى عصرنا الحديث فقد يكون التنقل لاكتساب العلم وكسبه أو فى اكتشاف البلاد والأماكن وهو ضرورة أيضاً للعلماء والفقهاء لينشروا تعاليم الإسلام العلوم الهامة وكم يستفيد العلماء من هذا الترحال فيفيضوا إلى عملهم أشياء لم يكونوا على علم بها من قبل أو يغيروا بعضاً أو يطوروا شيئاً منها والإمام الشافعي رائد فى هذا المجال فحينما انتقل إلى مصر أدخل تعديلات على مذهبه أهل مصر غير تلك التى نادى بها فى العراق .

ب – حرية الأمن :-

حرية الأمن تشمل إقامة الحدود والتعاذير والحكم فى القصص حياة بأولى الألباب فإذا أخذ الظالم عقابه ونال جزاء ظلمه يأمن الناس ويطمئنوا أن الحياة ليست فوضى وأن المعتدى يوقفه القانون يردعه فيأمن الإنسان على نفسه وماله وعياله .

ج ـ حرية المسكن :-

أو حرمه المسكن أى أن لمساكن حرمتها فلا يدخلها أحد بغير إذن صاحبها ولا يجوز مهاجمة المساكن حتى من قبل رجال الشرطة إلا بإذن من القضاء إذا كانت هناك جريمة فبيت الإنسان قلعته التى تحميه وتستره وعائلته لذا يكسبها الإسلام مناعة وحصانة .

- " يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها فإن لم تجدوا فيها أحد فلا تدخلوا وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو ازكى لكم ....)
- " ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها ....)
- " أتوا البيوت من أبوابها "
- " والله جعل لكم من بيوتكم سكناً " .
- " ولا تجسسوا .... "

كل هذه الآيات القرآنية الكريمة تدل على أن الإسلام يعطي حرية وحركة لمأوى الإنسان الذى يسكن إليه وفيه وإذا لم تصن المساكن بحرمتها لا يأمن الناس على أنفسهم ولا أهليهم " .

د – حرية الرأى :-

لم يكفل الإسلام حرية الرأى فحسب بل جعلها واجباً ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن " .

وقول الرسول الكريم ﷺ : " أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر " .

وحرية الرأى يفرضها الإسلام ليظل مجتمعه محافظاً على أسسه متطوراً فى مسيرته فلو سكت الناس وجنبوا عن الكلام والنقد والأمر بالمعروف وتوضيح أخطاء الحكومة لضل المجتمع .

وحرية الرأى تكسب الإنسان ثقة فى نفسه واحتراماً لشخصه وهذا حق من الحقوق التى أوجبها الإسلام – فالمجتمع الذى يخرس الألسن ويصادر حريات الرأى فى أشكالها المختلفة المكتوبة والمسموعة والمرئية هو مجتمع كتب عليه الفناء لنه مجتمع فئة قليلة من الناس وليس مجتمع جميع المواطنين ، والإسلام حينما يبيح حرية الرأى فإنها لكلمة الحق والدفاع عن الحق ومنع الظلم – ودرأ المصائب التى تنبه إليها حرية الرأى .

وبجانب ذلك يحرم الإسلام الجهر بالولاء إلا من ظلم فليست أعراض الناس ولا الكشف عن سواءاتهم من حرية الرأى فى شيء كما لا تعنى حرية الرأى الحد من حرية رأى الآخرين ، وحرية الرأى التى أوجبها الإسلام تفتح المجال أمام العلماء ليعبروا عن آرائهم واجتهاداتهم ، وتسمح بنقدها ليتطور العلم وتتسع أبوابه ، ويكتب فيه الفقهاء والعلماء ، فالتصور التى يتصف بالطغيان لا يرى العلم فيها باباً وتسكت الأقلام وينتشر الجهل والنفاق .

حرية العقيدة الدينية :-

تعنى حرية العقيدة إنه " لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي " فالمسلم يؤمن عن عقيدة واقتناع ولا يكره على شيء من ذلك وغير المسلم لا يجوز إكراهه على اعتناق دين معين " أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين " .

ويطلق الإسلام العنان للفكر والعقل ليتأمل فى خلق الله فيؤمن الإنسان عن عقيدة واقتناع ...... أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وإذا قيل لهم ابتغوا ما أنزل الله قالوا نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون " .

وقد سبقت الإشارة كيف ذاقت القرون الوسطى من ويلات الحروب الدينية وعدم التسامح حتى بين مذاهب الدين المسيحي حتى ذهب كل فريق بكنائسه التى تميزه عن المذهب الآخر والتى مازالت حتى وقتنا الحاضر فى جميع أنحاء العالم ، وليس الكفر بعد الإيمان أو الردة ما يسمى بحرية العقيدة لأن الإيمان الصحيح هو الذى يكون عن تبرير وتعقل وتفكر يحفظه الله تعالى فى صدر صاحبه لا يرتد عن الإسلام إلا من دخله منافقاً وبذلك تكون عقوبته الإعدام ، والدولة الإسلامية تفتح صدرها للأديان الأخرى لتعيش فيها آمنة مطمئنة متساوية مع المسلمين فى الحقوق والواجبات معابدهم ، بل تقيمها لهم .

الحريات الاجتماعية :-

وتشمل الحريات الاجتماعية : حرية تكوين الأسرة وحرية التعليم، أما حرية تكوين الأسرة فإن الإسلام يفرضه ويوجبه على كل مسلم عاقل بالغ إن الأسرة المسلمة نواة المجتمع المسلم ولبنته الأولى وتكوين الأسرة حصن للمسلمين وعفة ترقى بهم عن الفواحش التى تفسد المجتمعات وتفتت أواصرها وهذا حق لكل مواطن فلا يجوز التصدي له بصعوبات أو عقبات بل المساعدة المالية وتقديم المسكن الملائم وضمان مستوى العيش اللائق لكل من أراد أن يكون أسرة .

وبجانب ما أوجبه الإسلام من الحق فى تكوين الأسرة فإنه لا يسمح بتفريق الأسر ولا يجيز أى قانون او نظام يفرق بين أعضاء الأسرة الواحدة بل يوجب جمع شمل الأسرة حتى فى الجهاد لا يجبر أن يبتعد المجاهد عن أهله مدة طويلة كما لا يجيز الإسلام أن يعمل الرجل فى مكان غير الذى تسكن فيه أسرته ولا أن يبتعد أولاده ولا زوجته عنه وإن كان المواطن قد تزوج من دولة أخرى فمن واجب الدولة الإسلامية أن تجمع شمل أسرته وأن يسمح لزوجته وأولاده بالاستيطان معه فى الوطن المسلم دون عقبات أو صعوبات فإنه حق له لا يجوز المساس .

وحرية التعليم فى الدولة المسلمة حق لكل طفل بلغ السن التى تؤهله لتلقي الدروس بل ومساعدته وتقديم كافة المعونات والتسهيلات له ليتمكن من تلقى دروسه فى يسر وأمانة فلا يجوز ان تبتعد المدرسة عن بيته مسافة تعوقه عن الحضور والوصول إليها .

كما لا يجوز أن يكون المال عائقاً فى سبيل تلقي الدروس بل تقدم له المساعدات التى تغنيه وتغنى والديه عن إرسال حبيبهما للعمل حتى يتم المراحل الأساسية من التعليم وقد تفرض الدولة عقوبات على والد الطفل لا يبعث بإبنه إلى المدرسة متى بلغ السن التى تؤهله لذلك والذى تحدده الدولة .

وحرية التعليم تعنى كلك نوع وكيفية التعليم التى يريدها الآباء لأولادهم فلا يجبرون على تلقى تعليم معين اللهم إلا إذا وضعت الدولة الإسلامية مراحل أساسية لكل المواطنين .

كما أن حرية التعليم تعنى ألا تفرض على الطالب دروس فى عقيدة غير عقيدته فمن هو مسيحي أو يهودي يتلقى دروس الدين فى عقيدته من مدرسين لهذه العقائد بل و لا يجوز حرمانهم من تخصيص دروس من الطلاب لهم مهما كانت قلة عددهم أسوة بغيرهم من الطلاب .

والوالدان أحرار في اختيار التنشئة التى يردونها لأبنائهم ونوع التخصص الذى يبنيانه لهم وفق الشروط العامة التى تضعها الدولة وفى إطار الخطة التعليمية العامة التى ترسمها السلطات القائمة على التعليم إذ يعتبر ذلك من النظام العام الذى لا يجوز مخالفته ولا الخروج عليه .

الحريات الاقتصادية :-

وتشمل الحريات الاقتصادية حرية التملك وحرية العمل ، أما حرية التملك فيمكن إجمالها فى إنه لكل شخص أن يمتلك ما يشاء مما لا يحرمه الدين بالوسيلة الحلال التى يبيحها الإسلام وللدولة حماية تلك الملكية من الاعتداء عليها أو سلبها أو الاستيلاء عليها أو على جزء منها .

والتملك بشريعة الإسلام للناس فهو يتفق وغرائزهم فالناس يحبون أن يمتلكوا ليعلموا فيما يملكون فإن تلك الملكية أرضاً فإن لمن يملكها الدافع على زراعتها أو استصلاحها أو بنائها أو تأجيرها أو استغلالها فيما أحل الله أما إن عمل فى غير ما يملك فقد ذلك الدافع الذى يحثه على العمل لأنه يعمل فيما يمتلك غيره سواء كان فراداً أو جماعة أو الدولة نفسها كما فى النظام الشيوعي .

والإسلام لا يحد تلك الملكية طالما أدت ما عليها من فروض وطالما كانت من حلال والإسلام حينما يبيح ذلك لا يزيد الأثرياء ثراء ولا الفقراء فقراً كما يرى ذلك السطحيون لأن الإسلام بنظامه الحكيم الدقيق فى

المواريث يفتت من ناحية أخرى تلك الثروة والمالك لها والجامع لها سعيد بذلك لأنها توزع على أبنائه وأهله لو فتتت ووزعت الثروة بغير ذلك الطريق الطبيعي الفطري ما كان هناك حافز للعمل ولا لاكتساب الثروات ولا التملك .

ومن ناحية أخرى فإن على هذه الثروات المملوكة للأفراد حق معلوم للسائل والمحروم فيما يفرضه الإسلام من زكاة عليها .

وحق العمل أو حرية العمل هذا نوع آخر من الحريات الاقتصادية إذ للمواطن فى الدولة الإسلامية أن يعمل وأن يختار نوع العمل الذى يكتسب منه رزقه ولا يجوز إجبار أحد على نوع معين بذاته من العمل خاصة إذا توافرت فيه الشروط المطلوبة اللازمة لهذا العمل إذ لا يجوز مثلاً أن يعمل بمهنة الطب إلا من درس الطب وتدرب عليه وهكذا فى كل التخصصات الأخرى وعلى من يريد أيا من هذه الأعمال أن يستوفى شروطها المطلوبة وفق نظام الدولة من دراسة وخبرة وبديهي أن يكون العمل المسموح به فى المجتمع الإسلامي فى المجالات الحلال غير المحرمة .

الحريات السياسية :ـ

وتعنى الحريات السياسية كل ما يتعلق بالأمور السياسية فى الدولة الإسلامية فطبيعة تكوين المجتمع الإسلامي هو مشاركة المواطنين فى العمل السياسي بدءاً باختيار رأس الدولة إلى إبداء المشورة والنصح السياسي إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ففى مجال الاختيار لرئيس الدولة فللمواطن الحرية الكاملة فى اختيار أو انتخاب من يراه صالحاً لهذا المنصب ويؤمن هذا الاختيار من كل النواحي حتى يكون المواطن حراً أميناً فى انتخابه فهو يختار بطريقة سرية وأن لا يطلع على اختياره أحد حتى تلك البطاقة التى يختار بها تخلو من اسمه أو توقيعه .

ومن الحريات السياسية كذلك انتماء المواطن للحزب السياسي الذى يقتنع ببرنامجه ومنهجه فيما يقدم للمجتمع المسلم من خدمات وإصلاحات وتطور ونهوض وإسعاد للأمة كما إنه من كمال تلك الحريات أن تحترم رغبة الآخرين فى الانتماء إلى أحزاب أخرى أو تكوينها وإنه من المعروف أن الدولة الإسلامية لا تقف عقبة ولا تمنع تكوين او تأليف مثل تلك الأحزاب طالما كانت أهدافها بناءه لصالح المجتمع الإسلامي ولا تتعارض مع مبادئ الإسلام ولا تعمل على تفويض الأمة المسلمة ولا إهدار الأخلاق والمثل التى يبنى عليها بناء المجتمع الإسلامي ، كما أن الحرية السياسية تشمل فيما تشمل وجوب إبداء المشورة والنقد السياسي إذا رأى إعوجاجاً أو خطأ إذ لا يجوز للمواطن المسلم أن يسكت عن انحراف سياسي يراه بل يبدى رأيه كلاماً أو كتاباً أو تعبيراً بالشكل الذى يراه منتقداً هذا الخطأ و بالطريقة السليمة الصحيحة التى تتفق مع قوانين البلاد ونظمها ولا تصلح انحرافات بانحراف أكبر وأخطر على الدولة .

والسياسة فى الدول إن لم يتسع صدرها للنقد البناء لن يتطور ولن تحقق لأمتها إصلاحاً ولا سعادة وطالما أن السياسة فى الإسلام ليست حكراً على أحد دون أحد أو فئة دون أخرى لأنه سعادة الجميع فيجب أن يشترك فى بنائها الجميع بالطريق المنتظم .

مسئولية أولى الأمر :-

المسئول أو رأس لدولة أو الذى يتولى السلطة فى الدولة الإسلامية ليس ذا وضع خاص يتصل بآلهة أو معبودات معينة كما فى الفكر الثيوقراطي الذى ينسب السلاطين إلى بعض الآلهة أو الكواكب أو غيرها إنما الذى يتولى السلطة فى الدولة الإسلامية فإنه يتولاها باختيار الأمة له والأمة هى التى تنحيه عن السلطة إذا خرج عن الشروط التى بايعته عليها .

من أجل هذا فإن الحاكم فى الدولة الإسلامية مسئول مسئولية كاملة أمام الله وأمام الجميع ولا يتمتع الحاكم بأى مميزات تعفيه من المسئولية

فيخضع للقانون الذى يطبق عليه كما يطبق على أى فرد فى المجتمع والحاكم مسئول عن تطبيق شريعة الله وإقامة الحدود والعدل فى الدولة الإسلامية ويحاسب إن هو قصر فى هذه الواجبات أو بعضها ، كما أن الحاكم مسئول عن تقصير من دونه من الوزراء أو أصحاب السلطة فى الأقاليم إن لم يحاكمهم أو يعزلهم إن أهملوا فى سلطاتهم ومسئولياتهم مصادقاً للحديث الشريف " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته " .

ولم يحدد الإسلام فترة زمنية معينة لبقاء الحاكم فالعبرة الأساسية هى تلك الشرط التى سبق ذكرها ومدى توفرها فى الحاكم وبالتالي فهو مسئول طوال هذه الفترة التى يتولى فيها الحكم وإن فقد بعضاً من تلك الشروط فيصبح غير لائق بالسلطة وبالتالي يجب عزله وبيع غيره من المؤمنين الأتقياء ، وقد حدد نظام الدولة الإسلامية ونظم كيفية المسئولية التى تقع على الحاكم وكيف يسأل عنها وأمام من الأجهزة الدستورية يحاسب على عمله وذلك كما سبقت الإشارة .

رقابة الأمة :-

تهتم الشريعة الإسلامية اهتماماً بالغاً برقابة الأمة لتصرفات الحاكم عليها لأن ذلك يحفظ عليها إطارها العقائدي ويجعلها تسير دائماً على شرع الله وسنة رسوله ﷺ وبغير تلك الرقابة قد لا يجد الحاكم نفسه مسئولاً أمام الأمة بالتالى قد يضل الطريق ولا رقيب ولا ناصح له ، ويتميز الحكم فى الإسلام أن واجب المجتمع لا ينتهي عند بيعه الحاكم أجل يظل يراقبه ويحاسبه إن أحسن قال له أحسنت وإن أساء حاسبه على إساءته ، لذا كانت " الحسبة " فى الإسلام والتى تناولها الفقهاء بكثير من التفصيل وهى تعنى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى كل شئون حياة المسلمين على كل مستويات الدولة من الحاكم والمواطنين وهذا أساس من الأسس الدستورية التى بغيرها لا يكتمل عقد الدولة الإسلامية ، وقد جعل القرآن الكريم الأمة

الإسلامية خير أمة لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر كما صف القرآن الكريم تلك الحسبة من صفات المؤمنين .

- فيقول تعالى فى سورة آل عمران (الآية ١٠٤) :

" ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ".

- وفى سورة آل عمران (الآية ١١٠) كذلك :

" كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ".

- وفى سورة التوبة (الآية ٦٧) :

" المنافقون بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إن المنافقون هم الفاسقون " .

- وفى سورة التوبة أيضاً (الآية ٧١) :

" والمؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله .. أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم " .

- وفى سورة التوبة أيضاً (الآية ١١٢) :

" التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين "

- وفى سورة الحج أيضاً (الآية ٤١) :

" الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة .... وآمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبه الأمور "

• وفى سورة لقمان (الآية ١٧) :

" يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور "

ويعنى ذلك أن إحدى القيم الإسلامية السامية فى المجتمع الإسلامي من رأسه إلى أدناه تتمثل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على النحو الموجز الآتي لهذه القيم :

١. واجب ...... " ولتكن منكم أمة .... "
٢. ميزة تميزت بها أمة الإسلام " كنتم خير أمة .... "
٣. صفة من صفات المؤمنين " والمؤمنين والمؤمنات .... "
" التائبون العابدون ...."
٤. الصفة العكسية للأمر بالمعروف هى صفات المنافقين " المنافقون والمنافقات .
٥. هى مرتبة الصلاة والزكاة " يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة .
وأيضاً :- " الذين إن مكناهم فى الأرض ...."

وقد يكون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو الرقابة المتاحة للأمة فى شكل جماعي مثل مجالس الشورى أو المجالس النيابية الممثلة للأمة أو يقوم به الأفراد حينما يدعون إلى ذلك بحق حرية الرأي والنقد .

ورقابة الأمة لا تتخذ موقفاً سلبياً بل هو واجب وفرض على المسلمين جماعة وأفراداً فأعضاء المجالس النيابية يستطيعون بالحرية السياسية أن يوقفوا ويعطلوا عملاً للحكومة لا يوافقون عليه فى نواحي الشئون السياسية كلها فالمجالس النيابية ألا تسمح بنفقات مالا توافق عليه وأن تعترض على معاهدة دولية تقدمها الحكومة .

فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يأخذ شكلاً سلبياً فى نطاق أجهزة الدولة الرسمية إذ أن واجب تلك المؤسسات والأجهزة هو مراقبة أعمال الدولة والوقوف أمام الباطل منها والموافقة على الصحيح فيها .

ونظام الحكم فى الإسلام يجعل مثل تلك الأجهزة النيابية أو الشورى جزءاً من نظام الحكم أى لا يكتمل نظام الحكم الإسلامي إلا بها إذ يجب أن تكتمل كل أنواع السلطات فى الدولة من تنفيذية وتشريعية وقضائية .

ويختلف نظام العمل فى مجالس الشورى الإسلامية عنه فى المجالس النيابية المعاصرة فى أداء الواجب نحو نقد السلطة التنفيذية وأمرها بالمعروف والوقوف أمامها دون أى عمل لا يوافق عليه الإسلام ولا ممثلي الأمة وذلك أن النائب المسلم فى هذه المجالس غايته مراقبة اتباع الحق والشرع يؤيد الحكومة إن سلكت ذلك ويمنعها إن هى خالفته سواء كان من حزب الحكومة الحاكمة أو أحزاب المعارضة إذ أن انتماءه الحزبي لا يجره إلى الباطل وأن كان من قبل حزبه بينما نظم الحكم المعاصرة تفرض على أعضائها تأييدها والسير معها للتغلب على أصوات المعارضة دون مراعاة الحق فى ذلك .

بطلان القرارات المخالفة للشريعة الإسلامية :-

من الثابت أن الشريعة الإسلامية قد حددت الإطار العام لكافة التصرفات البشرية سواء كانت هذه التصرفات صادرة من الحكام أو من المحكومين وإذا وجد نص يحدد طريقة استخدام السلطة وكان هذا النص قطعياً فى دلالته وثبوته ، فإن مثل هذا النص لا يجوز تغييره أو العمل بما يخالفه والخروج عليه من جانب الحكام يعد خروجاً عن الإسلام إذ لا يجوز للسلطة العامة فى الدولة الإسلامية ، كما لا يجوز للمحكومين برمتهم أن يخالفوا النص عن طريق استخدام ما ينافيه لأن ذلك يخالف أحكام وقواعد الشريعة المحكمة وكل ممارسة للسلطة من هذا القبيل تعد باطلة ولا يترتب عليها أى أثر قانوني وعموماً يطلق عليه فى الفقه الإسلامي لفظ الانعدام[١٥].

ومن الثابت " أن المصلحة فى الإسلام هى التى لا تخالف نصاً من نصوص الشريعة وتكون ملائمة لمقاصد الشرع وغاياته (١٦) ، فإذا تمت ممارسة السلطة على هذا النحو فإنه يجب العمل بما تنتهى إليه وذلك لأن ممارستها تمت وفقاً للأوضاع المشروعة فى الفقه الإسلامي وإذا لم يسر الأمر على هذا التصرف أو ممارسة السلطة يلحقه البطلان ولا يترتب آثاره بسبب مخالفة أصول الشريعة .

ويعنى ذلك أن الحكم الذى توصلت إليه السلطة العامة غير مخالف لدليل من الأدلة التفصيلية التى تقرر شريعة عادلة الناس وهى تشمل الأحكام العملية التى جاءت بها الشريعة الإسلامية بطريقة واضحة وحاسمة فى جانب المنع أو التحذير بحيث إذا موِرست السلطة خارج هذا النطاق فإن قرارات السلطة العامة تعتبر باطلة والبطلان هنا يترتب بقوة الشريعة الإسلامية دون حاج إلى نص يقرره أعمالاً لقوله ﷺ " كل عمل ليس أمرنا فهو رد " .

تنظير السلطة :-

سبقت الإشارة فى موضع سابق أن الدولة الإسلامية تتميز بأنها دولة من طراز وطبيعة خاصة إذ أنها محكومة بقواعد إلهية تلزم السلطة العامة بالعمل فى نطاقها والشريعة الإسلامية حينما حددت مصادر المشروعية فى " القانون الإسلامي " لم تعطها للحاكم كما أنها ليست للأمة وبالتالي فهى لا تحتاج إلى الإمام تنفيذاً لما قاله الرسول ﷺ (١٧) .

والسلطة السياسية ليس لها الحق فى إصدار تشريعات تخرج عن إطار " القانون " الإسلامي وحتى الاجتهاد ينفي مع ثبوت النص عملاً بالقاعدة الإسلامية بإنه لا اجتهاد مع نص قطعي الثبوت والدلالة وكل ما تستطيع السلطة السياسية أن تعمل فى نطاقه هو ما اشترط عليه القانون " الإسلامي " وبالتالي يكون لها الحق فى إصدار لوائح وقوانين بشرط عدم مخالفة هذه اللوائح لأى قاعدة أو نص قطعي أو قاعدة كلية أو إجماع (١٨) .

والسؤال الآن : ما هو جزاء المخالف من الحكام للشريعة الإسلامية ؟

والإجابة إنه فى حالة المخالفة يجب خلع المخالف لقواعد " القانون " الإسلامي إذا لم يلتزم بالرجوع إلى حكم " القانون " الإسلامي لأن الحكومة الإسلامية فى جوهرها حكومة خلافة مما يجعلها مقيدة بما يمنحه ذلك من ضرورة تطبيق " القانون " الإسلامي وإلا انسحب عنها هذا الوصف ، وكان هذا بمثابة خط واضح فى عصر الخلفاء الراشدين غير أن الفترة اللاحقة التى شهدت خلافة الواقع – وهى التى تولى فيها حكام لم يلتزموا بما يوجبه الشرع مما أدى إلى تعطيل كثير من القواعد القانونية .

وكان أول مظهر من مظاهر الاختلال بالنسبة لعدم تطبيق " القانون " الإسلامي متعلقاً بالقواعد الدستورية فى الدولة الإسلامية ذلك أن " نظام " الإسلام فى السياسة والحكم قد نحى عند التطبيق على حد قول فريق من الباحثين – ذلك قبل أن ينحى غيره من جوانب التشريع الإسلامي سواء كان ذلك متعلقاً بالقواعد الدستورية الخاصة بشكل الدولة نتيجة لظهور الملكية الوراثية واحتكار السلطة السياسية فى أسر معينة على يد بنى أمية أو كان هذا الاختلاف متعلقاً بالقواعد الدستورية التى تشكل دعائم النظام السياسي الإسلامي إخلالا بمبادئ الشورى والعدالة (١٩) .

ويشير الدكتور السنهوري (٢٠) أن الإخلال فى تطبيق الشريعة الإسلامية قد حدث نتيجة حالة الركود التى تحققت بعد الحركة العلمية الفاطمية على يد فقهاء المذاهب الإسلامية الأربعة (٢١) . فنتج عن ذلك ابتعاد الفقه الإسلامي عن حركة النهضة التى كن يمكن أن تعطيه مكانة مرموقة بين النظم القانونية الحدية (٢٢) .

ومن الثابت أن فقهاء المسلمين متفقون على أن الحاكم الذى يخالف نصاً قطعياً يستحق الخلع لأن الخروج على النصوص القطعية فى الشريعة

الإسلامية يعتبر فى الوقت ذاته خروجاً على الإسلام ويجازي الحاكم هنا بالخلع عن طرق أهل الحل والعقد الذين هم مثلوا الأمة (٢٣) .

فإذا لم يخلعوا الحاكم حق للأمة الثورة عليه وإذا كانت المخالفة التى ارتكبها الحاكم تتعلق بنص ظني وخروج الحاكم هنا عن الأحكام الاجتهادية التى انتهى إليها فقهاء السلمين فإن ذلك يعتبر جنوحاً نحو الاستبداد والتسلط يستحق من يقدم عليه من الحكام – الخلع وفى حالة الاستعانة بقانون أجنبي يتعارض مع نصوص " القانون " الإسلامي فإن هذا يعتبر إخلالاً خطيراً يكون من شأنه خلع الحاكم لأنه لم يحكم بنص ما أنزل الله وهو ما لم تجزه قواعد الشريعة الإسلامية (٢٤) .

هوامش الفصل الثاني :-

١ – راجع : دكتور / محمد نصر مهنا ، الفتوحات الإسلامية والعلاقات السياسية فى آسيا ، الإسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٩٠ ، ص ٧ – ١٢ .

٢ – راجع د . محمد سليم العوا ، فى النظام السياسي للدولة الإسلامية ، القاهرة ، مكتبة مدبولى ، ١٩٨٨ ، ص ٧٢ – ٧٣ ، وأنظر أيضاً : د . محمد ضياء الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ .

٣ – انظر : جلال مظهر ، حضارة الإسلام وآثرها فى الترقي العالمى ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٩٧٤ ، ص ٧٣ – ٧٤ .

٤ – د . محمد الخالدى ، معالم الخلافة فى الفكر السياسي الإسلامي ، بيروت ، دار الجيل ، عمان ، دار المحتسب ، ١٩٨٤ .

٥ – راجع : جلال مظهر ، مرجع سابق ، ص ٣٤- ٣٦ .

٦ – راجع : د . محمد الخالدى ، معالم الخلافة فى الفكر السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ٤٢ .

٧ – دكتور / محمد طه بدوي ، الفكر الثوري ، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ١٩٧٧ ، ص ٢٩ – ٥١ .

٨ – لعل من أفضل الدراسات المعاصرة التى تعرضت لهذه النقطة تفصيلاً : دكتور / فؤاد محمد النادي ، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الإسلامي ، القاهرة ، دار الكتاب الجامعي ، ١٩٨٠ ، وقد اعتمد على آراء فريق علماء المسلمين

هم: محمد بن الحسن (السير الكبير) ، ج أ ، الرازي (مفاتيح الغيب) ، ج ٣ ، والقرافي الجزء الثاني ، الامدي (الأحكام فى أصول الأحكام) الجزء الثاني ، الزمخشري ، الكشاف ، الجزء الأول .

٩ - المرجع نفسه .

١٠ - محمد بن الحسن ، مصدر سابق ، الجزء الثانى ، ص ٢٧٦ .

١١ - البخاري ، صحيح البخاري ، الجزء التاسع ، ص ٢٧ - ٦٠ .

١٢ - المرجع نفسه .

١٣ - راجع فى تفصيل ذلك ، عبد الحميد متولى فى مؤلفه القيم مبادئ نظام الحكم فى الإسلام .

١٤- الزمخشري الكشاف الجزء الأول ص ص ١٥١ - ٥٣٦ .

١٥ - دكتور فؤاد محمد النادى ص ٣٤٠ فى تفصيل ذلك محمد أسد منهاج الإسلام فى الحكم ص ١٢٢ .

١٦- دكتور فؤاد محمد النادى مبدأ المشروعية مرجع سابق ص ٣٤٩ نقلاً عن محمد بن الحسن السير الكبير وشرحه.

١٧- المرجع السابق ص ٣٤٩ .

١٨- المرجع نفسه مبدأ المشروعية مرجع سابق نقلاً عن محمد بن الحسن السير الكبير الجزء الثاني ص ١٣٢ والجزء الأول ص ١٠٤ - ١٠٨ .

١٩- راجع فى تفصيل ذلك - دكتور أحمد كمال أبو المجد نظرات حول الفقه الدستوري فى الإسلام ص ٢٥ - ٣٧ حيث تعرض تفصيلاً لنظام الإسلام فى السياسة .

٢٠- راجع تفصيل ذلك فى السنهوري الخلافة ص ٢٠١ - ٢٢٠ .

٢١- نفس المرجع السابق وراجع أيضاً د . محمد طه بدوى النظم السياسية م . س . ذ .

٢٢- راجع فى تفصيل ذلك دكتور محمد فؤاد النادي مبدأ المشروعية مرجع سابق ص ٣٠٦ - ٣٦٢ .

٢٣- نفس المرجع السابق .

٢٤- راجع فى تفصيل ذلك الكمالان - ابن البسام وابن الشريف - المسامرة شرح المسايرة ص ١٦٧ .

الفصل الثالث

التقاليد السياسية الإسلامية

الثورة فى الإسلام :ـ

١ - الثورة بين النظرية والتطبيق :-

لا يجيز الفقه الإسلامي الخروج على السلطة العامة التى تولت عن طريق الأمة وإذا خرج متمرد على السلطة واستولى على الحكم بالقوة كان حكم هذا المتمرد وسلطاته غير مشروعة ويظل حكم هذا التمرد مؤقتاً يجب على المسلمين إزالته وإعادة الحاكم الأول ، غير أن كثيراً من فقهاء المسلمين يحددون الحالات التى يجوز فيها قبول السلطة التى استحوذت على مقاليد الحكم بالقوة بأن تكون السلطة المخلوعة قد تولت الحكم بدورها عن طريق القوة والقهر وليس عن طريق الأمة (البيعة العامة).

وعلى ذلك فإذا استحوذ نظام جديد على السلطة بالقوة فإن السلطة التى يمارسها هذا النظام تكون مقبولة للقوة والتغلب مثل سابقتها وهى الأخرى تخالف حكم الأصل [١].

وعموماً فإن جمهور الفقهاء يرون أن الظلم والجور من الأسباب التى تؤدى إلى خلع الحاكم [٢] . لكن هؤلاء الفقهاء يختلفون حسب مذاهبهم فالحنفية يرون إنه لا يجب عزل الحاكم الظالم الفاسق إلا فى حالة الضرورة وليس فى الظروف العادية التى يكون فى وسع المسلمين أن يخلعوا الحاكم دون أن يترتب على ذلك أضراراً جسيمة على الأمة " وإذا قلد – الحاكم – حال كونه عدلاً ثم جار فى الحكم وفسق لا يخلع ولكن يستحق الخلع أن كان له قهر وغلبه لعودته بالقهر فلا يضيق " [٣] .

أما الشافعية فإنهم يرون أن الحاكم الجائز الظالم الفاسق ليس من أهل الولاية ويستحق العزل وكذلك كل قاض أو أمير [٤] .

كمــا يــرون أن الفاســق لا يســتطيع أن ينظر فى أمور نفسه أما الظاهرية فإنهم بعكس الشافعية يرون استمرارية ولاية الفاسق الظالم بشرط أن تـبلغ عن الأسباب التى أدت إلى فسقه وظلمه وبشرط أن توقع على مثل هذا الحاكم العقوبات المقررة نتيجة ممارسته للسلطة على نحو يخالف قواعد الشريعة الإسلامية .

أما المعتزلة فيرون أن الحاكم إذا ارتكب منكراً أو خل بمعروف فإن الأمر يقتضي ممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذا الحاكم وإنه فى هذه الحالة يكون واجب الخلع لفقده شرط العدالة وذلك إذا ما توفرت القدرة والاستطاعة على حد قول الأشعري (٥) . أما الحنابلة فيمرون بين الخلع الذى يترتب عليه التأثير على وحدة الجماعة الإسلامية وهو غير واجــب حــتى لا يتفرق المسلمون وبين الخلع الذى تتوفر فيه للأمة القدرة والاســتطاعة بشــرط أن تكفــل حق الأمة فى عزل الحاكم الظالم وهم هنا يؤيدون هذا العزل للحاكم الظالم الفاسق (٦) .

وأخــيراً يرى المالكية أن الإمام يعزل بالفسق والجور إذا لم يكن له قهر فإذا كان له قهر وترتب على أعمال السلطة إهدار حقوق المسلمين فإن بعــض الآراء تذهــب إلــى أن الإجماع انعقد على منعه ورده ويستدل هذا الفــريق بقــيام الحســين وابن الزبير وأهل المدينة بثورتهم على بنى أمية والخلاصة أن الفقهاء فى المذاهب الإسلامية المختلفة يرون إنه إذا تحقق فى الســلطة العامة الظلم والاستبداد فإن نتيجتها واجبة ولا يرون ذلك فى حالة الضرورة إذا ترتب على العزل فتنة تؤدى إلى تفتيت وحدة الأمة (٧) .

٢- مشروعية الثورة :-

تعــرض الفقهاء والمسلمون لموضوع الثورة على الخليفة أو الحاكم إذا اســتمر فى غيه وظلمه أو فى حالة فقد الخليفة لشرط من الشروط التى يجــب أن تــتوفر فــيه أن قصر فى أداء واجبات الأمة وانقسم رجال الفقه

الإســلامي إلــى اتجاهين الأول مؤداة إنه لا يجوز بأى حال الخروج على الإمام لعزله بالقوة والثورة عليه وإنما الواجب هو الصبر والدعاء له بالهداية أمــا الاتجــاه الثاني فيرى أن الإمام إذا تغير حالة بفقده شرطاً من الشروط اللازمــة لاستمرار الخلافة أو إذا اخفق في تحقيق المقصود من الإمامة من حفظ الدين وسياسة الدنيا فإن الأمر يقتضي عزله .

لكــن كثــيراً من الفقهاء فى المذاهب الإسلامية المختلفة يرون أن الــثورة بــالقوة المسلحة على الإمام أمر غير مشروع وذلك لأن نصوص القانون الإسلامي لا تجيز الخروج على الإمام لإزالته بالقوة لما يترتب على ذلك من فتنه وإراقة الدماء وتفتيت لوحدة الأمة ، وأما أصحاب الاتجاه نحو مشروعية الثورة على الخليفة فإنهم يعززون آرائهم باستخدام القوة والسلاح عند الاقتضاء لعزل الإمام وهم أيضاً مفسرون فى ذلك للقرآن والسنة .

والــرأى الغالــب للفقهاء القدامى والمحدثين هو أن يحق للأمة خلع الحــاكم وإقصاؤه بالقوة عند الإقصاء إذا تغيب لذلك الوسيــلة طريقاً لإنهاء ولاية الحكام الذين خرجوا على القانون الإسلامي ولم يتصارعوا إلى إحكامه والإمــام الجوينــي (٨) .على سبيل المثال – يرى أن الخليفة إذا جار وظهر ظلمه وغشمه ولم يرم للحق ولم ينزجر عن سوء صنيعه بالقول فللأهل الحل والعقد خلعه يقول " انعقدت له الإمامه بعقد واحد قد لزمت طاعته ولا يجوز خلعــه مــن غير حدث وتغيير أمره فإما إذا فسق وفجر وخرج عن سمات الإمامــة بفسقه فانخلاعه من غير خلع ممكن وأن لم يحكم بإنخلاعة وجواز خلعــه وامتــناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً والإمام الشافعي هو الآخر يرى أن الفاسق لا ولاية له بالتالى فإنه ولايته غير جائزة علــى الإطــلاق وفــى ذلك يقول التفتازاني (٩) " . وعن الشافعي أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل عامل وأمير .... وأن الفاسق ليس من أهل الولاية " .

ويضيف التفتاراني قائلاً " وأما عند العجز وتسلط الجبابرة الأشرار فقــد صارت الرياسة الدنيوية تصلبية وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمـــام ولم يعبأ العلم والعدالة وسائر الشرائط .... " وفى هذه الحالة لا يعاقب المسلمون لإخلالهم بواجب القول لأن العقاب لا يترتب إلا إذا تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز وإضرار " (١٠) .

وعمومـــاً فإن الرأى الغالب لدى الفقهاء المحدثين هو حق الأمة فى الخلــع وهــو ما يتفق مع نصوص القانون الإسلامي فى عزل رئيس الدولة الإسلامية وبالثورة المسلحة إذا تحقق فيه الظلم والطغيان او أصبح غير قادر على تحمل الأمانة بمقتضى خلافته ، وأن الحكومة الإسلامية برئاسة الخليفة إذا أقدمــت علــى سن قانون يخالف الشريعة فإنه لا سمع ولا طاعة كنص الحديــث الشــريف " ما لم يأمر بمعصية فإذا أمر بمعصية ، فلا سمع ولا طاعـــة " ، وســوف نســوق هنا آراء الفرق الإسلامية الأخرى فيما يتعلق بمقاومة الحاكم الظالم وشرعية الثورة عليه .

٣- الخوارج والثورة :-

يرى الخوارج إنه إذا كان لابد من الخلافة فإن أصلح الناس لها هو أحقهــم بهـــا قرشياً كان أو غير قرشي عربياً ، أو كان أعجمياً ، بل ذهب بعضهم إلى عدم وجوب الخلافة أصلاً فالواجب عندهم هو " إمضاء " أحكام الشـــرع فـــإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه إذ لا حكم إلا لله " (١١) .

والخـــوارج علـــى اخـــتلاف فرقهم اتفقا على وجوب الخروج على الســـلطان الجائر وهذا ليس مجرد حق للفرد عند الخوارج وإنما هو واجب يكلف السلطان وعدته وإنما يتحتم على المسلم مقاومة الإمام الجائر بالخروج علـــيه جهاراً ولو كان هلاك الجماعة الخارجية محققاً لقوة السلطان وواجب النهى عن المنكر الذى يكلف به المسلم يقتضي ذلك .

وربمـــا تـــرجع آراء الخوارج هذه إلى أنهم لم يتأثروا – كما تأثر غـــيرهم من العرب – بفلسفة الإغريق وثقافة الفرس – وقد حافظوا البداوة وقيم الإسلام مجرداً من الأهواء فالخوارج رأوا فى الخليفة فرداً كأحاد الناس يخطئ ويصيب فإن أصاب فيا وإلا وجبت مقاومته بحد السيف .

٤- الشيعة والثورة :-

اخـــتلف الشـــيعة جذريـــاً مع غيرهم من الفرق فى شأن مشروعية الثورة على الخليفة ومن الثابت أن أساس التشيع عندهم هو الاعتقاد بأن علياً وذريته أحق الناس بالخلافة ثم إن هذه الفرقة كانت ترى أن الدين هو قاعدة الإسلام ينص على الإمامة ولا يجوز لنبي إغفالها ولا تفويضها إلى الأمة بل يجـــب عليه تبين الإمام لهم ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر وهم قد رفعوا علياً رضي الله عنه إلى مرتبة أعلى من مرتبة البشر .

ويقـــول وفقـــاً لآرائهم – الشهر ستاني فى " الملل والنحل " أن من الشـــيعة من قال إنه " حل فى كل جزء إلهي واتحد بجسده فيه وبه كان يعلم الغيب ... وبه كان يحارب " .

وإذا كـــان الإمام عند الشيعة فوق البشر تحتم أن يطاع طاعة فليس لأحـــد أن يناقش ما يفعل أو يعترض على ما يشاء بل أن مجرد التفكير فى هـــذا يعد إنكاراً لعصمة الإمام وتعدياً على قداسته وخير مثال على ذلك قول ابن هانئ الأندلسي الشيعي موجهاً قوله للمعز لدين الله الفاطمي (١٢) .

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وتعالم الشيعة على هذا النحو ترجح خلو قاموسهم الفكري من عبارة مقاومة الإمام لأن المقاومة تعترض جور الإمام والإمام عندهم معصوم ومن ثم فلا وجود لعبارة مقاومة الإمام فى فقه الشيعة .

٥- المعتزلة والثورة :-

كـــان الخـــوارج والشيعة على طرفي نقى فيما يتعلق بالثورة على الإمـــام ومقاومته أما المعتزلة وهى فرقة معاصرة لفرقتي الخوارج والشيعة حـــتى قضى عليها على أثر إعلان المتوكل سنة ٣٣٤ هـــ - وهو ما أغلق بـــاب الجدل وأمر الناس بالتسليم والتقليد ومن ثم فهى تختلف عن الفرقتين السابقتين فى وجهة نظرها تجاه مسألة مقاومة السلطان الجائر [١٣] .

وتفســـير ذلـــك فـــى ســـبب نشأة كل من فرقتي الخوارج والشيعة واخـــتلافهما مـــع الجماعة على أمر من يستحق الخلافة عندهم فى المرتبة الأولـــى فهـــم لم يعتزلوا الجماعة بسببها وإنما اختلفوا مع الجماعة أى مع المحدثين والفقهاء من أهل السنة والجماعة على مسائل فقهية لا يمس أغلبها علاقـــة الخليفة بالرعية إلا فى النزر القليل وهى : التوحيد والوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهذا الأخير هو ما يهمـــنا فـــى هـــذه الدراسة لأنه يتصل مسألة مقاومة الحاكم الظالم وشرعية الـــثورة عليه ورأى المعتزلة فى ذلك أجرأ وأشجع من رأى علماء المعتزلة أن النهى عن المنكر من فروض الكفايات لا فرض عين لأنه لا يصلح له إلا مـــن علم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره وشروط وجوب النهى عـــن المـــنكر ألا يغلـــب على ظن من يباشر النهى إنه أنكر لحقته مضره عظيمة.

وجـــاء فـــى مقـــالات الإسلاميين " إن المعتزلة أوجبوا على الناس الخـــروج علـــى السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه وإنه لا يجوز على إمام جائر إلا لجماعة لهم من القوة والمنعة ما يغلب على ظـــنهم معهـــا أنها تكفى للنهوض وإزالة الجور " [١٤] ، كذلك توجد رسائل قصـــيرة للمعـــتزلة لا تعالج هذه المسألة علاجاً مباشراً منها رسالة الجاحظ وهـــو من أشهر المعتزلة فقد أصبح فيها على النابهة من أهل عصره الذين

يـــتقولون بـــأن ســـبب ولاة السوء فتنة ولعن الجور بدعة يجمعون على إنه ملعون من قتل مؤمناً أو متأولاً فإذا كان القاتل سلطاناً جائراً أو أميراً عاصياً لـــم يســـتحلوا سلبه ولا خلعه ولا نفيه ولا عيبه وأن أخاف الصلحاء وقاتل وعموماً فإن هناك مجموعة من الملاحظات المبدئية التى ينبغي الإشارة إليها فى تعامل أسس الفكر السياسي فى الإسلام وهى (١٥) :-

أولاً :- إن الإسلام يقدم نظاماً شاملاً للحياة يجمع بين العقيدة الدينية ونظـــام للحياة ينظم حياة البشر فى جوانبها المتعددة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فى إطار متكامل يقوم على عدم الفصل بين الدين والدنيا بل على الارتباط بينهما .

ثانياً :- أن القرآن والسنة - هما المصدران الأساسيان للتشريع فى الإسلام لم يأتيا بنظام مفصل أو محدد لشكل الدولة الإسلامية أو نظام الحكم فـــيها ولكـــنها قدمـــا مجموعة من المبادئ العامة الكلية التى لا تتغير بتغير الـــزمان والمكـــان ومن أمثلة تلك المبادئ الاستخلاف الحاكمة - التوسط - العدل - المساواة .

ثالثاً :- إن دراسة الفكر السياسي الإسلامي وشكل ونظام الدولة فيه إنمـــا يواجـــه العديـــد من المصاعب والمشكلات التى يرتبط بعضها بغياب تصـــور تفصيلي على ما سبق ذكره ومنها تنوع المصادر الفكرية والفقهية الـــتى تندرج تحتها بصورة كلية أو جزئية الموضوعات السياسية فهى تارة تجـــئ فى إطار الحديث عن العقيدة وأخرى تحت فروع أصول الدين وثالثة فـــى الـــتاريخ الإسلامي والسير يضاف إلى ذلك انعكاس الانقسامات الفقهية والمذهبية على تيارات الفكر السياسي (شيعة وسنة على سبيل المثال) هذا فضـــلاً عـــن الآثـــار السلبية لبعض كتابات المتشرقين عن الإسلام وفكرة السياسي .

رابعـــاً :- أن الحديث عن شكل أواخر من أشكال أو نظم الحكم فى الدولـــة الإسلامية لا يعنى إضفاء أى صفة دينية أو روحية على هذا الشكل المعين من أشكال الحكومات أو على أشخاص السلطة العامة فيه .

فالإســـلام لا يعرف كهانة ولا كهنوت وتولى السلطة العامة فيه لا يرتـــب أى امتـــيازات شخصية للقائمين عليها فالسلطة العامة مقيدة بمفهوم الولاية وضرورة توافر شروطها سواء فيمن يتولى منصب الخليفة أو الحاكم أو أعضاء حكومته ، فالجميع مطالبون برعاية مصالح الأمة وحمايتها دون إدعاء لاحتمار الدين أو إدعاء بتفويض إلهي للحكم فكل المسلمين رجال دين بيـنما المـــتفقهون والمتخصصون فى علوم الدين منهم علماء وليسوا رجال دين.

كذلك تثير الشورى جدلاً من نوع آخر حول اتساقها أو اختلافها مع مفهـــوم الديمقراطية وما يحدث من خلط بين المفهومين وهنا تبغي الإشارة إلـــى أوجـــه الشبه المفهومين وتعددها فيما يتعلق بكونهما إطارين تنظيمين لعملـــية المشـــاركة السياسية على أساس من حكم الشعب أو إلهامه بالمفهوم الإســـلامي وتحقيق مبادئ الحرية والمساواة .... الخ ، غير أن ذلك لا ينفي أن هـــناك جوانـــب للتمايز والاختلاف بين المفهومين باعتبار أن كلا منهما يمـــثل نسقاً أو منظومة حضارية متميزة وفى هذا الخصوص يمكن الإشارة إلى جوانب الاختلاف التالية بين الشورى والديمقراطية .

١ - عالمية الإسلام :-

بمعـــنى إنه لا يرتبط بقوم او بشعب أو شعوب معينة فقد أتى للناس كافـــة ومـــن ثم فإن معتنق الإسلام - بصرف النظر عن جنسه أو لونه فى دولته - يصبح عضواً فى دولة الإسلام .

٢ - شمولية الإسلام :-

بمعنى ارتباط الإسلام بالدين والدنيا معاً وبذلك لا يقتصر هدفه على المنافع الدنيوية فقط (فى هذه الحالة الدولة أو السلطة) بل يمتد ذلك إلى تحقيق رضوان الله وخلافه الإنسان فى هذا الكون .

٣ - أن الإسلام كنظام عقيدي :-

وهو أيضاً نظام دنيوي فى أن واحد ليس مقيداً باعتبارات الزمان ومن ثم فإن تطبيقه يفترض صلاحيتها لجميع الأزمنة .

٤ - مسئولية الحاكم :-

يعد الحاكم – من وجهة النظر الإسلامية – مسئولاً مسئولية كاملة عن تطبيق تلك المبادئ فى الدولة الإسلامية إلى جانب مسئوليته الشاملة والكاملة عن تطبيق الشريعة وحماية الدين والملة ويستند مبدأ المسئولية هذا إلى الآيات القرآنية المتعددة التى تدعوا إلى عدم خيانة الأمانة " يا أيها الذين أمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون " ومن أحاديث الرسول مثل " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته . الإمام ومسئول عن رعيته .... " (١٦) .

٥ - مبدأ الوسطية أو التوسط :-

ويشير إلى التزام الإنسان بوجه عام والمسلم بوجه خاص – حاكماً ومحكوماً – بالحفاظ على التوازن فى سعيه لإشباع حاجاته الروحية والمادية فى محاولاته للوفاء بمتطلبات خلافته على الأرض وفى هذا الصدد يشير مفهوم الوسطية إلى موقف الإسلام العام تجاه الاعتدال والتوازن ومعارضته للتطرف والتسيب وتتضح أهمية مبدأ الوسطية إذا أخذنا فى الاعتبار الآثار المترتبة على عدم التوازن سواء بالإفراط والتفريط فى التركيز على أحد جوانب الحاجات المادية أو الروحية على حساب الجانب الآخر وما يترتب على ذلك من تناقضات ومشكلات يعارضها الإسلام تماماً .

٦ - المساواة :-

أحد المبادئ الأساسية فى منظومة الفكر السياسي الإسلامي ويستمد جـذوره مـن الآيات القرآنية الدالة على وحدة الجنس البشري وانتمائه إلى نفـس الأصول وبوجه عام فإن المساواة فى المنظور الإسلامي ترتب حقوقاً وواجـبات معينة طبقاً للانتماء العقيدي للفرد فمن جانب ينص الإسلام على المسـاواة فى الحقوق بين المسلمين وأهل الكتاب بينما فى الالتزامات فإنها تتحدد بالنسبة للمسلم دون غيره .

السلطات العامة :-

علـى الـرغم مـن ارتباط مفهوم السلطات العامة بالنظم السياسية الحديـثة فغـن التقاليد السياسية الإسلامية قد عرفت تطبيقاتها المتميزة لهذا المفهـوم مـنذ نشـأة الدولة الإسلامية الأولى فى عهد الرسول ﷺ كما أن المفهوم نفسه وتطبيقه قد مر بمراحل متتالية بتطور الدولة الإسلامية الأمر الـذى ترتب عليه تشابه التطبيق الإسلامي مع الصورة التقليدية المعاصرة للسلطات العامة فى النظم السياسية الحديثة التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وبوجـه عام فإن المرحلة الأولى للدولة الإسلامية تحت قيادة الرسول ﷺ يكـن مـن اليسير فيها التمييز بين مؤسسات متميزة ومستقلة لهذه السلطات الـثلاثة فقـد كان وجود الرسول كنبى متلق للوحى ومبلغه للأمة من جانب وكقـائد للدولـة يـتولى رسم السياسة العامة لدولة بمعاونة ومشورة كبار الصـحابة مـن جانـب آخـر وكقائد لجيش المسلمين وكقاض يفصل فى المـنازعات بين رعاياه كان قيام الرسول بهذه الوظائف مجتمعة فى مرحلة البناء الأولى للدولة الإسلامية عاملاً أسهم - إلى جانب عوامل أخرى متعددة - فـى تأجيل ظهور الشكل المؤسسي المستقل لكل من هذه السلطات الثلاث بصـورة منفصلة ومستقلة على نحو ما تطور إليه الأمر فيما بعد فى دولة الخلافة الراشدة وما تلاها من أشكال وتطبيقات متعددة للدولة الإسلامية حيث

ظهـــرت الســــلطات الثلاث بصورة مؤسسية ووظيفية محددة ومستقلة على النحو التالي :– (١٧)

١ - السلطة التشريعية :

ويكـــون القائمون عليها من مجموعة المجتهدين– صحابة وتابعين– والتى اصطلح على تسميتها بأهل (الحل) وتقوم بمهم التشريع وسن القواعد المـــنظمة لحـــياة الأفــراد وعلاقاتهم ببعض البعض ،وفى إطار من القران والسنة والاجتهاد وبما لا يخرجه على أحكام المصدرين الأساسيين الأولين . وفـــى هـــذا الصدد ينبغى الإشارة إلى مجموعة الملاحظات الأساسية التالية بشان أهمية كل من القران والسنة فى الوظيفة التشريعية :

١ – أن القران الكريم لم يضع تصورا تفصيليا محددا لشكل ونظام الحكم فى الدولـــة الإســـلامية. على العكس من ذلك ، فانه قد حدد المبادئ الكلية والأســـس الثابـــتة– مـــثل العدل والشورى والمساواة الوسيطة والتكافل الاجتماعـــي ......الـــخ – والتى لا تتغير او تختلف باختلاف الزمان والمكان .

٢ – إن آيـــات القران تؤخذ فى مجموعها وينظر إلى المحكمة من التشريع والعمل به وتفسيره على ضوء تلك الحكمة، وعلى ضوء روح التشريع

٣ – إن الأمور التى لم يرد بها حكم فى القران قد تركت البصيرة المؤمنين وبم لا يتعارض مع الأحكام العامة للشريعة الإسلامية كما أن فى بعض المواقـــف وطـــبقا لاحكـــام الشـــريعة أيضـــا فان الضرورات قد تبيح المحظورات ومن ثم قد يتم دفع الضرر الأكبر بالضرر الأقل .

٤ – إن السنة تعتبر المصدر الثانى للتشريع ، وهى تنصرف إلى ما صدر عـــن الرســـول ﷺ بصـــفته رســـولا وكان مقصودا به التشريع للناس والمسلمون مأمورون بطاعة الرسول .

إضافة إلى ما سبق ، فقد حددت التقاليد السياسية الإسلامية مجموعة الشـــروط والمواصفات التى ينبغى توافرها فى أهل الحل والعقد باعتبارهم عصـــب الوظيفة التشريعية فى الدولة الإسلامية من خلال ما يقومون به من اجتهاد ، بمعنى استنباط الأحكام الشرعية من المصدرين الأساسيين- القرآن والســنة - فـيما لم يرد فيه نص فيهما ، وبما لا يخالف أحكامهما العامة ، وتدور الشروط المطلوبة لممارسة الوظيفة الاجتهادية حول ما يلى :

١ - الإسلام ... بمعنى أن يكون المجتهد من المسلمين .

٢ - المعـــرفة بالقرآن والسنة وأحكام الشريعة وبعلوم اللغة التى تمكنه من الفهم الصحيح لاحكام القران والسنة .

٣ - المعرفة بعلم الحديث والتأويل والقياس .... الخ .

٤ - توافر الشروط العامة كالأمان والصدق والكفاءة .... الخ

٢ - السلطة التنفيذية :-

تتشـــكل الســـلطة التنفيذية فى الدولة الإسلامية من مجموع العاملين القائميـــن على تطبيق وتنفيذ شريعة الله فى الدولة . وقد كان الرسول ﷺ أو رئيس لاول سلطة تنفيذية فى الدولة الإسلامية بالمدينة ، ثم تولاها من بعده الخلفاء الراشدون أو أمراء المؤمنين فيما بعد .

وعلى ضوء خبرة التقاليد الإسلامية يمكن التمييز بين أجهزة رئيسية ثلاثة للسلطة التنفيذية فى الدولة الإسلامية :

أولا : **الخليفة (الإمام)** :

هـــو رئيس الدولة الإسلامية ورئيس السلطة التنفيذية فيها ، وعلى الرغم من أن التسمية فى الحالتين - خليفة / إمام - تستمد دلالاتها من العديد مـــن آيـــات القران الكريم والأحاديث النبوية إلا أن المصدرين السابقين لم يحددا أسلوباً او طريقة محددة لاختيار الخليفة .

وفــي هذا الصدد فإن الفقه السياسي الإسلامي قد أسند مبدأ الشورى كأســاس يتم اختيار الخليفة أو الإمام على أساسه باعتبار أن الشورى واجبة فى إدارة شئون المسلمين ومن هنا كان التطبيق الرئيسي وتتم الموافقة عليه بــإعلان الموافقــة الفردية أو الجماعية بصورة قريبة الشبة بالانتخابات فى العصر الحديث [٢٠] .

وتجــدر الإشــارة إلى الدور التقليدي لأهل الحل والعقد " فى عملية الاختيار والترشيح لشخص الخليفة تتم بعدها البيعة العامة أو إجراء الموافقة العامــة عليه وقد تعددت الخصائص والشروط الواجب توافرها فى شخص المرشح لمنصب الخليفة أو الإمام ومن بين أهم تلك الشروط ما يلي [٢١].

١ – العلم : بأن يكون مسلماً عالماً بأحكام الشريعة وبأصول الاجتهاد .

٢ – أمــا الصفات الشخصية فتنصرف إلى كونه متصفاً بالعدالة ذكراً بالغاً ســليم الحــواس والأعضــاء حكيماً صادقاً وشجاعاً وأميناً ... الخ تلك الصــفات التى تؤهله لممارسة مهام القيادة والحكم وترى بعض الآراء ضــرورة توافــر شرط النسب القرشي فى المرشح لمنصب الخلافة أو الإمامــة غــير أن مثل هذا الشرط يمكن الرد عليه بأن اشتراطه يعنى إغــلاق دائــرة الاختيار على أسرة الرسول – صلى الله عليه وسلم – وســلالته وهى ميزة لا تجد سنداً من القرآن يدعمها ويقويها إضافة إلى ذلــك فإن هذا الشرط وإن كان قد مثل مرحلة هامة فى نظرية السياسة والــتاريخ الإســلاميين إلا إنه يمكن النظر إليه فى افضل الأحوال إلى اعتــباره شرطاً مكملاً ومدعماً – فى حالة توافره – للمرشح غير إنه لا يجوز حرمان الترشيح لهذا المنصب بسبب دعم توافر هذا الشرط [٢٢] .

وللخلــيفة أو الإمام – باعتباره رئيساً للدولة والسلطة التنفيذية اختصاصات ووظائف محددة على النحو التالي :-

١ – حفظ الدين ونشر تعاليمه وأصوله وهنا تنبغي الإشارة إلى أن هذه الوظيفة لا تعطى أى طبيعة دينية لسلطات الخليفة أو الإمام فهو ليس سوى أحد المسلمين ليس له أى سلطة روحية .

٢ – تنفيذ أحكام الشريعة وإقامة الحدود .

٣ – حفظ الأمن والنظام والدفاع عن الدولة .

٤ – القيام بالوظائف الاقتصادية والمالية مثل جمع الزكاة والصدقات وإنفاقها فى أوجهها المحددة بالإضافة إلى توزيع الرواتب والحقوق والإشراف العام على شئون الدولة .

ثانياً : **الوزارة** :-

عرفت الدولة الإسلامية " الوزارة " كأحد الأجهزة التنفيذية للدولة فى مراحل متقدمة من تطورها وتحديداً خلال العصر العباسي حيث أصبحت الوزارة من بين المناصب والسلطات الرئيسية فى الدولة وبوجه عام فإن الوزارة تلى فى الأهمية والمكانة مرتبة الخلافة لما لها من دور وأهمية فى إدارة الدولة الإسلامية .

ويعد تقسيم الماوردي لأنواع الوزارات والشروط الواجبة فيمن يتولى كل نوع منها بعد تقسيمه من أهم توصيفات الفكر السياسي الإسلامي فى هذا الخصوص فهو يميز بين النوعين التالين من الوزارات .

(أ) وزارة التفويض :-

وهى وزارة يوكلها الخليفة / الإمام لشخص موضع ثقته ويوكل إليه اختصاصاته – أى اختصاصات الخليفة – عدا ثلاثة منها هى :

- حق الاستعفاء : ويقصد به حق الخليفة فى أن يطلب من الأمة إعفائه من مهام منصبه بينما لا يحق للوزير بالتفويض هذا الحق .

- حـق العـزل لمـن يعينه الوزير بينما ليس للوزير أن يعزل من يعينه الخلـيفة أو الإمـام ونظـراً لأهمية واختصاصات وزير التفويض فإنه يشترط فيه نفس الشروط الواجب توافرها فى شخص المرشح للخلافة أو الإمامة .
- إضـافة إلى ذلك فقد أشار الماوردي إلى مجموعة من الضوابط ينبغي توافـرها لـتحول بين وزير التفويض وبين استبداده بالسلطة كأن يقوم وبصـفة دائمة بمراجعة أعماله وإدارته للأمور مع الإمام بصفة دورية وعلى ألا يغفل الإمام نفسه عن مدة المتابعة [٢٣].

(ب) وزارة التنفيذ :-

يقتصـر دور الوزيـر فيها على تنفيذ ما يكلفه به الخليفة / الإمام بمعـنى إنـه لا يملك حرية التصرف واتخاذ القرار بمبادرة فردية أو طبقاً لاجتهاده الذاتي .

وعلى ضوء ذلك تتحدد الفروق الجوهرية بين وزيري التفويض والتنفيذ على النحو التالي :-

- مباشرة الحكم ونظراً لمظالم جائزاً لوزير التفويض وليست كذلك لوزير التنفيذ .
- تقلـيد الولاة يجوز القيام به من قبل وزير التفويض وليس كذلك بالنسبة لوزير التنفيذ .
- يجـوز لوزيـر التفويض القيام بتسيير الجيوش وتدبير الحرب بينما لا يجوز ذلك لوزير التنفيذ .
- على خلاف وزير التنفيذ فإن التفويض له حق التصرف فى أموال بيت المال .

إضـــافة إلـــى ذلك فإن تنوع المهام الموكلة إلى كل وزير قد ترتب علـــيه أيضـــاً تنوع فى الشروط الواجب توافرها فى كل منهما بحيث يتجه الـمـــاوردي إلـــى التخفيف منها بصدد وزير التنفيذ خاصة فيما يتعلق بعدم اشتراط الإسلام والعلم بأحكام الشريعة أو المعرفة بشئون الحرب والخراج .

ثالثاً :- الدواوين :-

شكلت الدواوين – وهى مشابهة إلى مفهوم الإدارات المتخصصة فى النظم الحديثة – الفرع الثالث من السلطة التنفيذية فى الدولة الإسلامية وقد تم إدخالهـــا مـــنذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب تمشياً مع اتساع أركان الدولة الإســـلامية وتـــزايد احـــتكاكها واتصالها بغيرها من الشعوب والحضارات المجاورة والاستفادة من خبراتها الإدارية .

ومع تطور حجم الدولة ووظائف السلطة العامة فيها فإن الدواوين قد شـــهدت توســـعاً كبـــيراً فى إعدادها ومجالات نشاطها فكانت هناك دواوين كالجـــند والخـــراج المظالم وقد تم اشتراط العديد من الصفات والخصائص المهنـــية إلـــى جانب الخصائص الأخلاقية العامة لشغل الوظائف العامة فى الدولة .

٣ – السلطة القضائية :-

اهتمـــت بالفصل فى المنازعات طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية وقد أخـــذت اســـتقلالها عـــن السلطة التشريعية بصورة تدريجية اكتملت بشكل ملموس فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب حيث قام بالاهتمام بوضع الأصول والقواعـــد والمنظمة لممارسة أعمال هذه السلطة كما ظل تعيين القضاة من اختصاص رئيس الدولة إلى أن تحول إلى الولاة فيما بعد .

وقـــد اصـــطلح الفقـــه الإسلامي على ضرورة توافر مجموعة من الشروط فيمن يتولى منصب القضاة على النحو التالى :- (٢٤)

١ – الإسلام استناداً إلى المبدأ القائل بعدم ولاية غير المسلم على المسلم .
٢ – الذكورة والبلوغ والعدالة .
٣ – العلم بأحكام الشريعة وأصولها .
٤ – الحكمة والزكاة وسلامة الحواس والحرية .

وقد تمتع القضاة بوجه عام بالاستقلال والحصانة اللازمين لأداء وظيفتهم كما قرر الفقه عدم جواز عزلهم بموت الخليفة او الإمام وتعد ولايات المظالم والحسبة من أهم وأبرز الولايات ذات الشبة بالقضاء حيث تنظر الأولى فى تظلمات المتقاضين من رجال القضاة والولاة والجباة وهى منازعات لا يختص بها القضاء فى العامة أما الثانية – ولاية الحسبة – فهى تتعلق بمتابعة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى المجتمع .

وهكذا يتميز الدين الإسلامي بالشمول ، فهو ينظم مختلف العلاقات البشرية ، والقرآن الكريم دستور الدولة الإسلامية الحقه ، وهو وإن لم يشر بصريح اللفظ إلى نظام وشكل الحكومة وكيفية تنظيم السلطات فيها ، إلا إنه أوضح الدعائم الأساسية للحكم القويم محددة فى المساواة ، والعدل ، والشورى [٢٥] ، ففى المساواة يقول الذكر الحكيم (إنما المؤمنون أخوة) ويضيف رسول الله ﷺ والناس سواسية كأسنان المشط ليس لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) ، وفى العدل تقول الآيات الكريمة (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) ، وفى الشورى التى هى من الدعامات الأساسية للإسلام ينص القرآن الكريم (وشاورهم يدعو الإسلام إلى طاعة الحاكم الصالح) وأطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم " .

كما أن التقوى سمة أساسية من سمات الإسلام (إن أكرمكم عند الله اتقاكم) " فالله لا ينظر إلى صوركم وأشكالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم " .

المفكرون السياسيون :

لعل من أبرز العلماء المسلمين فى الفكر السياسي الإسلامي وسيطه وحديثه كل من أبو نصر الفارابي وابن خلدون وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني .

١ - **أبو نصر الفارابي** :

الملقب بأبي الفلسفة السياسية الإسلامية لأنه أول من أدلى بدلوه فى هذا المجال وله مؤلفان هامان " السياسة المدينة " و " أراء أهل المدينة الفاضلة " ومن أمهات آرائه أن الحكمة هى أهم الصفات التى يتوجب أن يتحلى بها الحاكم وقد استأثرت المدينة الفاضلة بقدر غير قليل من اهتمام الفارابي وكتاباته كما أنها قد ارتبطت أيضاً بتصوره ومفهومه لكل من السعادة والدولة فيما يتعلق بمفهوم السعادة والمدينة الفاضلة فقد أكد الفارابي على ضرورة التمييز بين السعادة الحقيقية والسعادة المتصورة أو المنظومة على نحو ما سبقت الإشارة إليه من قبل .

وفى هذا الصدد يذكر الفارابي أن السعادة هى جوهر ومضمون المدينة الفاضلة ، وأن تلك المدينة هى المدينة التى تتحقق فيها السعادة أو هى كل مدينة يمكن أن تنال بها السعادة والمدينة الفاضلة هى أيضاً المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها والتعاون على الأشياء الذى بها يتسعان على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على نيل ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة (٢٥) ، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة .

وعلى ضوء ذلك يتضح أن المدينة الفاضلة لدى الفارابي إنما تتمثل فى كل مدينة يقصد بالاجتماع فيها التعاون على نيل السعادة الحقيقة أما ما عداها من مدن فهى من وجهة نظر الفارابي لا تصبح جديرة بصفة المدينة الفاضلة .

وتأكـــيداً علـــى ذلـــك فإن الفارابي قد أطلق عليها أسماء أو أضاف أخـــرى مـــثل المدن " الجاهلية " أو الجاهلة إشارة إلى المدن التى لا تعرف الســـعادة الحقيقية أو الطريق الحقيقي إلى الله سواء تعلق ذلك بالفترة السابقة على الإسلام الجاهلية أو اللاحقة على ظهوره .

أمـــا فيما يتعلق بعلاقة مفهوم الفارابي للمدينة الفاضلة ومفهومه عن الدولـــة فـــإن ذلك يتضح من تأكيده السابق الإشارة إليه من أن الدولة ككائن حـــى تعمـــل أجزاءه فى تناسق وانسجام بحيث يؤدى كل عضو فيها دوره المحدد له الحفاظ على حياة الكائن وسلامته   هذا الصدد فقد أكد الفارابي أن المديـــنة الفاضـــلة إنمـــا تتكون من ربي فاضل ونظام تراتبي وروابط مشتركة بالإضافة إلى الخطط السلطانية .

٢ - أبو الحسن الماوردي :

يعتـــبر المـــاوردي من أبرز المفكرين الذين انشغلوا بقضية الواقع وكـــان لهـــم ألواناً من الممارسات السياسية وبالتالي فإن تأصيل رؤيتهم لا يكـــتفى فـــيها بمـــا كتـــبوه – أى أقوالهم – ولكن الأمر يتعدى إلى مواقفهم وأفعالهم وممارستهم السياسية وتحويلها إلى أنواع من " أفعال الكلام " .

وتدلنا سيرة الماوردي – على إنه كان على اتصال دائم بالسلاطين مما لابد إنه ترك بصماته على مؤلفاته السياسية التى تدل على تجربة ودراية وتبصر بأمور الحياة وعلى فهم لحقائقها ولطبائع البشر بوجه عام .

ويرى فريق من الباحثين وجود مستويات لممارسات الماوردي التى تركت آثاراً على رؤيته وتوظيفه السياسي ودراسته لظاهرة السلطة :

أ - ولايته القضاء :

فقـــد تولـــى الماوردي القضاء – خلال الثلاثة او الأربعة عقود من حـــياته العلمية – خلال خلافة القادر بالله فى عدة مدن منها مدينة استوا ولا تذكـــر المصـــادر التاريخية الإسلامية بأية معلومات إضافية حول المناصب

الإداريـــة والقضـائية التى وليها الماوردي أو حول فتاوى القضائية اللهم إلا فتواه حول لقب ملك الملوك وتخاصمه مع الأمير البويهي جلال الدولة حول هــذه النقطة ورغم أن فترة خلافه القادر بالله تقترب من أربعين عاماً – لم تذكــر المصادر الماوردي في هذا الصدد سوى مرة حين طلب منه الخليفة العباسي أن يكتب مختصر لأصول الفقه الشافعي ... فكتب كتباه " الإقناع ".

ب – *الأدوار السياسية المباشرة :-*

وبوفاة الخليفة – القادر – دخل الماوردي فى خدمة الخليفة الجديد – القائم بأمر الله – الذى استند إليه في حل كثير من المشاكل العلاقة بينه وبين أمــراء بــنى بوية ومع السلاجقة فى أواخر حياة الماوردي وذلك حين لعب دور المبعوث الدبلوماسي بين الأطراف المتنازعة مع الخليفة العباسي .

كما أن الماوردي أرسل إلى الأمير البويهي – كالجيار – لأخذ العهد بالطاعة والولاء للخليفة ولإعادة اسمه لخطبة الجمعة فوافق مقابل منحه لقب " مـــالك الأمـــم " ، فرفض الماوردي وتم الاتفاق على لقب آخر هو " ملك الدولـــة " كمـــا أن الخلـــيفة أرسله أيضاً فى نوع من الوساطة السياسية بين الأمــير جلال الدولة وابن أخيه كاليجار وقد نجح الماوردي فى مسعاه وتم الاتفاق بين الأميرين .

وهناك الكثير من الأدوار السياسية التى تذكرها المصادر التاريخية غـــير أن الدلالـــة السياســـية الأساســـية لذلك هو أن تأصيله ظاهرة السلطة السياسية ليس فقط نتاج إطلاع على مصادر أو معاناة فكرية وإنما أيضاً نتاج ممارسة عملية واقعية فى الحياة السياسية بقواها الرسمية واللارسمية .

وفيما يتعلق بظاهرة السلطة يقول الماوردي " .... إن الله جل اسمه ببلـــيغ حكمـــته وعدل قضائه جعل الناس أصنافاً مختلفين وأطواراً متباينين لـــيكونوا بالاخـــتلاف مؤتلفيـــن متفقيـــن فيتعاطفون بالإيثار تابعاً ومتبوعاً ويتســـاعدون على التعاون أمراً ومأموراً فوجب التفويض إلى إمرة سلطان

مستـــترعي يـــنقاد الـــناس لطاعته ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهراً وبالسياسة مدبراً وكان أولى الناس بالعناية بما سيست به الممالك ودبرت به الرعايا والمصالح لأنه زمام يقود إلى الحق ويستقيم به أود الخلق " .

ويـــتحدث الماوردي عن ثلاثة أشكال لتأسيس السلطة أو ثلاثة صيغ وهـــو لا يخـــتلف فى ذلك عن بقية شوامخ الفكر السياسي الإسلامي – ففى بداية نصه " سياسة الملك " يتحدث الماوردي عن " إن الدين والملك توأمان لا قـــيام لأحدهما إلا بصاحبه لأن الدين أس والملك حارس ولابد للملك من أسة ولابد للأس من حارسه لأن ملا حارس له ضائع ومالا أس له منهدم " .

ويقـــول المـــاردي " إن قواعد الملك مستقرة على أمرين : سياسة وتأسيس ، فأما تأسيس الملك فيكون فى تثبيت أوائله ومبادئة وإرساء قواعده ومبانيه ، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام : تأسيس دين ، تأسيس قوة ، تأسيس مال وثروة " .

ويقسم الماوردي أطوار السلطة – فى ثلاثة متقلبة وهى :

الطور الأول : الذى تكون فيه محتاجة إلى تثبيت الأركان واستقرار الأمـــر وبالتالي فإنها تسرع باستخدام الشدة لكى تتحقق لها الرهبة والمنعة " تبـــتدى بخشـــونة الطباع وشدة البطش لتسرع النفوس إلى بذل الطاعة " ، **الطـــور الثاني** (**الوسيط**) : وهنا تتصف السلطة بالاستقامة واللين وحدوث الـــرخاء والـــرفاه ، **الطور الثالث** (**الأخير**) : والذى يختتم بانتشار الجور وشـــدة الضـــعف لانتقاض الأمر وهنا تكون نهاية السلطة وانهيارها والتى ســـوف نتوســـع فى تحليلها وبيان متغيراتها وأسبابها وينقل الماوردي عن المتقدميـــن تشـــبيهاً لهـــذه الأطوار الثلاثة التى تمر بها السلطة (وقد شبه المتقدمون الدولة بالثمرة فإنها تبدو حسنة الملمس مرة الطعم ثم تدرك فتلين وتستطاب ثم تنضج فتكون أقرب إلى الفساد والاستحالة) .

وهكذا فإن السلطة فى تطورها وحركيتها تنتقل من وجهة نظر الماوردي فى – أشكال معينة – وذلك فى إطار هذه المراحل الثلاثة ولم يوضح لنا الماوردي كيفية الانتقال بين الأنواع الثلاثة من التأسيس للسلطة ويبدو إنه كان يقدم تنظيره بصفة أساسية للنوع الثاني من التأسيس تأسيس القوة والتغلب وهو السائد والمنتشر فى العصر الذى عاشه وقد أعقب الخلافة الراشدة مع المومين أما النوع الثالث – فلم يشهده التاريخ حتى الآن .

٣- ابن رشد :

وضع أبو الوليد محمد ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) عدداً من المؤلفات الفلسفية الأصلية والبارزة فى عصره منها " تهافت التهافت " رداً على " تهافت الفلاسفة " للغزالي ، و " فصل المقال " و "مناهج الأدلة " وله عشرات الأعمال فى مختلف ميادين الفلسفة كما أن له مؤلفات كثيرة أخرى تدل على سعة اهتماماته المنطقية والفقهية كما كتب شروحاً على أعمال الاسكندر ولارسطو طاليس وشملت شروحه لأرسطو (ما بعد الطبيعة) و (النفس) و (السماء والعالم) و (الأخلاق) أما الجانب السياسي فى اهتمامات ابن رشد فيمكن نتلمسه فى كتبه عن الحكمة العلمية وخاصة تلخيص الخطابة (سنة ٥٧٠ هـ) وتلخيص لأرسطو طاليس (سنة ٥٧٢ هـ) وتلخيص السياسة أو الجمهورية لأفلاطون ومن المرجح أن تاريخ شرح ابن رشد على الجمهورية كان فى سنة ٥٧٢ هـ .

وقد شرح ابن رشد كتاب الجمهورية لأفلاطون ويمتاز شرحه منها أن الفارابي فى مدينته الفاضلة لا يلتزم الموضوعات التى يتناولها أفلاطون فى محاورته المشهورة ومنها ابن رشد لا يكتفي بشرح الجمهورية بل يعمد إلى تطبيق بعض مبادئها على الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة فى البلدان الإسلامية آنذاك لا سيما الأندلس والمغرب في ظل الأمراء الموحدين الذين كان يعيش فى كنفهم وبلاطهم .

والنظرة العامة تجعل الفارابي ملهماً كبيراً لابن رشد ولعل ابن رشد كتب شرحه من خلال أكثر من مصدر أو نسخه لجمهورية أفلاطون ويبدأ ابن رشد كتابه بتعريف اعلم وبيان صلته بالعلوم النظرية فيقول إن هذا العلم الذى هو أحد العلوم العملية يختلف اختلافاً جوهرياً عن العلوم النظرية من حيث الموضوع والمبادئ وذلك لأن موضوع هذا العلم أمور اختيارية والأخلاق والسياسة عند ابن رشد قسمان لعلم واحد هو علم السياسة والقسمان مرتبطان ببعضهما ارتباط النظري بالعلمي .

ويشير ابن رشد إلى اختلاف الناس فى ميولهم وفى مدى تحقق الكمالات الإنسانية فيهم فإذا كان من غير الممكن تحقق الكمالات الإنسانية إلا باجتماع جماعة من الناس يضمهم مجتمع ما فإن أفراد هذه الجماعة يختلفون فى ميولهم الطبيعية اختلافهم فى ذلك فى تلك الكمالات .

وإذا كان الأمر كذلك فإنه أن توجد جماعة من الناس تتحلى بكل أصناف الكمالات الإنسانية جماعة يتعاون أفرادها كمالاتهم بأن يتبع الأقل كمالاً منهم أكثرهم كمالاً على نحو يهيئ الأقل كمالاً الخاص به .

ويربط ابن رشد بين قوى النفس وأجزاء المدينة فالدولة تكون حكيمة فاضلة بسبب القوة النظرية التى تحكم بها القوى الأخرى فالاجتماع المثالي عند ابن رشد – كما هو عند أفلاطون – يبنى على غرار النفس الإنسانية فالفلاسفة هؤلاء الذين يتمتعون بالفضائل والكمالات النظرية عليهم أن يتولوا قيادة الآخرين حتى تتحقق العدالة التى تحدث عنها أفلاطون فى الجمهورية والعدالة عند ابن رشد اقتصار كل فرد على تكليف الأفعال التى يحسن لها بالطبع ويكون ذلك بخضوع أجزاء الدولة للعمل النظري (الفلسفة) والراسخين فى هذا العلم (الفلاسفة) .

ويميز ابن رشد بين نوعين من الفضائل : الفضائل التى تسند إلى جزء واحد من أجزاء النفس أو الدولة كالحكمة والشجاعة والفضائل التى تسند إلى كل أجزائها كالعفة والعدالة .

ولا يكتفي ابن رشد بتعريف سكان الدولة بالفضائل وإنما يسعى إلى غرس هذه الفضائل فى نفوسهم ويكون ذلك عن طريق الإقناع أو الإكراه كما هو الحال عند أفلاطون ويسير ابن رشد فى بنائه للمجتمع المثال على تقسيم الناس على عامة وخاصة جمهور علماء وهذا التقسيم يكاد يكون سائداً لدى معظم المفكرين المسلمين.

وعموماً فإن ابن رشد لديه ثلاثة أصناف من الناس البرهانيون الذين يمتلكون المعرفة الفلسفية وهم الحكماء الخطابيون الذين يكتفون بظاهر الشرع ولا يصرح لهم بالتأويل وهم الجمهور والجدليون الذين يطابق بينهم وبين المتكلمون .

ويبين ابن رشد أن هدف الشريعة الإسلامية هو هدف العلم السياسي فالنبي والفيلسوف يجمعهما هدف واحد هو سعادة الإنسان والدولة المثالية تقود المواطنين عن طريق القوانين .

والحاكم عند ابن رشد هو القادر على حكم المدينة إذا اجتمعت فى شخصه هذه الشروط منذ بداية أمره وسنحت له الفرصة لأن ينشأ فى هذه المدن (الدول) ، ويرى ابن رشد إنه من الممكن لبعض الأفراد أن ينمو مكتسبين الأفكار المشتركة العامة التى تسلم كل المجتمعات بصحتها فلا يستحيل أن تكون النساء أن تكون أكثر كفاءة ويفوقهم الرجال فى بعض الميادين الأخرى ، كما يعرض ابن رشد فى مؤلفه لأنواع السياسات عند أرسطو – السياسية الجماعية وغايتها الحرية وخسة الرئاسة وهى إما رئاسة ثروة أخبار وغايتها الفضيلة ووحدانية التسلط وغايتها الكرامة ويسمى رئاسة الأخبار بـ (الإمامية) .

ويعرض ابن رشد أيضاً لأصناف الدول عند أفلاطون مبيناً أن أفلاطون يتحدث عن خمس حكومات الحكومة المثالية او المدينة الفاضلة والتيموقراطية التى يكون الحكم فيها وفق مبدأ الشرف والأوليغارشية (حكم الأغنياء حكم القلة) والديمقراطية (حكم العامة – حكم الكثرة) .

والحكومة المثلى قسمان ملكية إذا سيطر فرد واحد على الباقين وأرستقراطية إذا تقاسم السلطة عدة أشخاص فنحن إذن أمام ستة أنواع من الحكومات ، وتمتاز الدولة الكاملة أو المدينة الفاضلة عند ابن رشد بان الرئيس فيها يجمع خمس خصال هى الحكمة وجودة الفطنة وحسن الإقناع وقوة المخيلة والقدرة على مباشرة أعمال الحرب والجهاد ويكون هذا الرئيس ملكاً ويرأس الملكية الفاضلة أما إذا اجتمعت هذه الخصال فى اكثر من رئيس متعاونين كان الحكام صفوة الأمراء وكانت الدولة صفوة الدول وهى الأرستقراطية ، ويبين ابن رشد إنه يمكن أن تؤول الرئاسة إلى حاكمين كما هو الحال فى البلدان الإسلامية عندما لا يبلغ الرئيس مرتبة الملك بان يكون ملماً بالشرائع (فقيهاً) لكنه يفتقد شرط القدرة على الجهاد وهنا إشارة إلى مكانة الجهاد فى النظام السياسي الإسلامي .

٤- ابن خلدون :

اشتهر بمؤلفه (العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوى السلطان الأكبر (ويعرف جزؤه الأول) بمقدمة ابن خلدون التى حوت أهم أفكاره السياسية المتمثلة فى أن الإنسان تتملكه نزعة طبيعية إلى العدوان لذلك فهو بحاجة إلى حاكم ينظم المجتمع ويضبط حركته حائلاً دون عدوان القوى على الضعيف كما الضعيف ، كما تجتاز الدولة – فى رأى ابن خلدون – مراحل خمس متعاقبة فى المرحلة الأولى تنشأ على أنقاض دولة سابقة عليها ، وفى الثانية ينفرد صاحب السلطان بالحكم بعد أن يكون قد تخلص من معاونية ومناوئية ، وفى الثالثة

تنعم الدولة بحالة من الراحة والطمأنينة التي تتحول فى المرحلة الرابعة على القناعة والمسألة لتنتهي الدولة في المرحلة الخامسة إلى الانهيار والفناء [٢٦]، وقـد أعلى ابن خلدون من قيمة الحكومة الدينية المستندة إلى القوانين الإلهية وشريعة الخالق .

أفكاره السياسية :

في هذا الصدد يمكن الإشارة إلى أهم الأفكار السياسية لأبن خلدون على النحو التالي :-

أ - نشأة الدولة :-

الدولـة ظاهرة طبيعية ينشأ نتيجة لضرورة العيش المشترك للجميع ولا يمكن للمجتمع الإنسانى أن يحيا إلا فى ظل (دولة) .

ب - مفهوم الخلافة :

الخلافة نيابة عن الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا هو متصرف فـى الدين بمقتضى التكاليف المأمور بتبليغها للناس وفى ورعاية مصالحهم فى العمران ، فالخلافة إذا وظيفة تجمع بين رئاسة أمور الدين وأمور الدنيا فـى نفس الحاكم وتنحصر مهمة الخليفة فى حمل الجميع على اتباع أحكام ديـنهم علـى سياسة أمورهم ورعاية مصالحهم وفقاً للقانون الإلهي أو حكم الشرع .

ج - مراحل تطور الدولة حتى انهيارها :

الدولـة كظاهـرة اجتماعـية تخضع لمراحل تطور تبدأ بالنمو فى الازدهار ثم تأخذ بعد ذلك فى الاضمحلال حتى نهاية .

أ- المرحلة الأولى : مرحلة الاستيلاء على الملك .

بانـتزاعه من الدولة السابقة والعمل على تدعيمه وتقويته ، ويعتمد الملك فى هذه المرحلة على العصبية المختلفة من الأنصار والمؤيدين وتقوم

هـذه العصـبية علـى رابطـة الدم والقربى وتشكل الدعامة الأساسية في الاستقرار السياسي .

ب – المرحلة الثانية : مرحلة الانفراد بالسلطة والاستبداد :

يـتحول فـيها الملك إلى التنكر لأهل العصبية واللجوء على تكوين عصبية بديلة (الموظفين والموالى والجنود والمرتزقة) .

جـ- المرحلة الثالثة : مرحلة الفراغ والدعة :

وينصـرف فـيها الملك إلى تحصيل ثمارات الملك من مال وتخليد الآثار والصيت .

د – المرحلة الرابعة : مرحلة المسألة والقناعة :

تقـنع فيها صاحب الدولة بما ورثه عن آباؤه يكتفى باقتناء آثارهم وسيرتهم .

هـ- المرحلة الخامسة : مرحلة الإسراف والتبذير :

يكـون صاحب الدولة فيها مبذراً خاضعاً لنزواته وشهواته تصاب الدولة فيها بالهرم وتبدأ عملية انحلالها وفنائها .

أما تدهور الدولة وانحلالها فيكون نتيجة لضعف العصبية وللخراب المادي الذى يضطر معه الملك إلى الوسائل غير الشرعية جرياً وراء الربح والثورة (تجارة شخصية – استجلاب الموالى والمرتزقة – استغلال الرعية وتسخيرها .... الخ) ، مما يضعف عصبيته من جانب ، فتبدأ من جانب آخـر عصبية جديدة فى النمو إلى أن تصل إلى المرحلة الأولى بالاستيلاء علـى الملك وانتزاعه ويتم ذلك بعد أن يعجز الملك عن دفع مرتبات جيشه وتحقيق مطالبه المتزايدة .

وفـيما يـتعلق بالفطـرة أو المعدل الزمني لقيام وانهيار الدولة فقد حددها ابن خلدون بثلاث أجيال (١٢٠ سنة) وذلك وفقاً لما شاهده ولاحظه من سرعة قيام الدولة الإسلامية ثم تقدمها وسقوطها فجأة وبسرعة .

وفـــي خـــتام الدورة ، يخلص ابن خلدون إلى أن الدولة تقوم على أربعـــة دعائم العصبية الفضيلة دعوة دينية ومبدأ سياسي ضعف دولة سابقة لتقوم الدولة على أنقاضها .

أمـــا أنواع الحكومات لدى ابن خلدون فتشمل ثلاث صور لأنواع الحكومات .

١ - الصورة الأولى :- الملك الطبيعي :-

ويقصـــد بـــه حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة تماثل هذه الصورة النظم السياسية البديلة التى تكون كلمة الحاكم فيها قانوناً .

٢ - الصورة الثانية :- الملك السياسي :-

ينصـــرف إلـــى حمـــل الكافة على مقتضى النظر العقلي فى جلب المصـــالح الدنـــيوية ودفـــع المضار ، وتناظر هذه الصورة وجود القوانين السياسية التى تسلم بها الكافة ويخضعون لحكمها على نمط ما كان حادث فى الفرس .

٣ - الصورة الثالثة :- الخلافة :-

وتهدف إلى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي فى مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها تختلف هذه الصورة عن سابقتها الثانية فى خضـــوع كـــل مـــن الحاكم والمحكوم للقانون العم الذى تدخلت فى تكوينها الإرادة السماوية في هذه المرحلة تصل الجماعة السياسية إلى مرحلة النظام الكامل (٢٧) .

هوامش الفصل الثالث :-

١ - راجع تفصيل ذلك فى : السنهوري ، الخلافة .

٢ - ابن عابدين ، رد المختار ، الجزء الثالث ، وراجع أيضاً :- دكتور / محمد نصر مهنا ، علم السياسة ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ إصدار ، ص ص ١٧٤ - ١٧٥ .

٣ - التفتازاني ، شرح السعد على العقائد ، ص ٢٤٠ وراجع أيضاً :-

- دكتور / محمد طه بدوى ، تنظير السلطة ، المكتب الجامعي الحديث ، القاهرة ، ١٩٦٨.
- دكتور / محمد طه بدوى ، مقاومة الحاكم الجائر فى الإسلام والنظم الوضعية ، مرجع سابق .

٤ - ابن عابدين ، مصدر سابق .

٥ - الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين ، جـ٢ .

٦ - وهو ما يراه الدكتور / فؤاد محمد النادى ، مرجع سابق ، ص ص ٣٦٠ - ٣٦٨ .

٧ - المرجع نفسه ، ص ٣٦٩ .

٨ - الجويني ، الإرشاد ، ص ص ٤٢٥ - ٤٢٦ .

٩ - التفتازاني ، شرح السعد ، الجزء الثاني ، ص ٢٧٢ .

١٠- التفتازاني ، العقائد الشطية ، ص ١٨٧ ، وراجع أيضاً : دكتور / محمد طه بدوى ، حق مقاومة الحاكم الجائر ، مرجع سابق .

١١- دكتور / محمد طه بدوى ، نفس المرجع السابق .

١٢- عبد الله بن قتيبه ، الإمامة والسياسة ، الجزء الأول ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ص ٣٣ - ٣٧ .

١٣- راجع فى تفصيل ذلك : دكتور / محمد عمارة ، الإسلام وفلسفة الحكم ، الطبعة الثانية ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ .

١٤- الكشاف ، مقالات الإسلاميين .

١٥- راجع : محمد الحسن ، المذاهب والأفكار المعاصرة فى التصور الإسلامي ، القاهرة ، دار النشر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٠ ، ص ص ٨٥ - ٨٧ .

١٦- الماوردي ، الأحكام السلطانية .

١٧- راجع : دكتور / سليمان الطحاوي ، عمر بن الخطاب وأصـول السياسة والإدارة الحديثة ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٦ .

١٨- القاضي عبد الجبار ، المغني ، الجزء العشرين .

١٩- راجع : عبد الحكيم حسن الصليبي ، الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسي فى الإسلام ، دراسة مقارنة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

٢٠- راجع : ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت ، ١٩٧٨ .

٢١- راجع : الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، الطبعة الثالثة ، مطبعة إمبابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

٢٢- راجع : دكتور / عبد الحميد أحمد أبو سليمان ، أزمة العقل العربي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ميرلاند ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ١٩٩١ .

٢٣- نفس المرجع السابق .

٢٤- راجع : محمود الخالدي ، معالم الخلافة فى الفكر الإسلامي .

٢٥- دكتورة / حورية مجاهد ، مرجع سابق ، ص ص ١٩٠ - ١٩٤ .

٢٦- ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق .

٢٧- نفس المرجع السابق .

الفصل الرابع
ملامح الفكر السياسي الغربى الحديث

جون لوك والعقد الاجتماعي (١٦٣٢ – ١٧٠٤) :-

كان جون لوك إنجليزياً لكنه كان يكتب فى نهاية القرن السابع عشر وقد كان من اهتماماته الأساسية تلك المهمة المتعلقة بتحديد المحتوى الكامل للعقد الاجتماعي والتحقق من فهمه بصورة صحيحة بواسطة الإنسان العقلاني الرشيد فقد انطلق لوك من أن الإنسان عقلاني رشيد ومن ثم يمكن الثقة به لتقييم شرعية الحكومة وهى بصدد القيام بمهامها فى إعداد التشريعات والإدارة وتطبيق قوانين الدولة ، ومن الناحية المثالية فإنه ينبغي أن يكون هناك حرية تامة وبالتالى لا توجد حكومة ولكن الأفراد العقلانيين يدركون مزايا تنظيم حكومة فهى بدون تمييز تستطيع أن تسوى المنازعات بين المواطنين كما أنها ضرورة لممارسة العلاقات الخارجية مع الحكومات الأخرى فى عالم ليس كلية عالماً عقلانياً رشيداً كذلك فالحكومة سلطة ضرورية لتطوير التبادل النقدي والإبقاء عليها بما يسمح بتراكم الثراء المادي .

العقد الاجتماعي الأطراف والحقوق :-

رأى لوك أن المواطنين يدخلون فى عقد اجتماعي بينهم وبين الحكومة يوافق المواطنون على طاعة القوانين وتوافق الحكومة على احترام حقوق المواطنين [١] . حينئذ فإن الحكومة تؤسس لمصلحة الفرد الذاتية كذلك فمن غير المتصور كما يثير لوك أن يتم إنكار الطبيعية الإنسانية أو أن الحكومة يجب أن تقوم على أى مبدأ آخر .

وتأسيساً على ذلك فعندما تصبح الحكومة لا تخدم مصالح المواطنين فإنه ينبغي مقاومتها أو حتى الإطاحة بها لماذا ؟ لأن الحكومة تكون ة

كسرت العقد الاجتماعي الذى يعد الأساس الشرعي الوحيد لوجودها وهنا يثار التساؤل حول كيفية أن تعرف أن الحكومة قد تحللت – كسرت العقد الاجتماعي وفى هذا الصدد يحدد لوك الإجابة بصورة واضحة بان الحكومة تكون قد كسرت العقد الاجتماعي عندما تعتدى على حقوقنا أى حقوق المواطنين وبالتحديد على الحقوق الطبيعية (تلك الحقوق التى ولدنا بها) ويتضمن هذا حق الحياة الحرية الملكية الخاصة .

لوك وحق الملكية الخاصة :-

هناك الكثير من الإشارات فى كتابات لوك إلى هناك حقاً طبيعياً معيناً استأثر بحل اهتمام لوك حيث نال من اهتمامه الكثير فيما بتحديده وحمايته ذلك الحق هو الحق فى الملكية الخاصة ويشير إلى حق المواطنين أو بعضهم فى تراكم الثروة وحق الآخرين المتساوي تماماً فى تراكم الفقر وهنا ينبغي ملاحظة أن الحقوق المتساوية بالنسبة للوك لا تتضمن المساواة فى الأوضاع المادية (٢) ، كذلك تجدر الإشارة إلى أن لوك لا يعتقد فى عقلانية الأفراد بدرجة متساوية وبمعنى آخر يرى لوك أن درجة العقلانية تختلف من إنسان لآخر فهو يثير قضية إنه إذا كان كل الأفراد متساوين فى عقلانيتهم فإنه ينبغي ألا يكون هناك خلاف فى نتائج أعمالهم وعلى ذلك لا ينبغي أن يكون هناك عدم مساواة مادية ، ويضيف لوك إنه إذا وجد عدم مساواة مادية فإنها ينبغي أن تكون بدرجة ضئيلة، وعلى ضوء ذلك فإنه يصبح من الواضح أن لوك قد طور مفهوماً للعقد الاجتماعي يستطيع من خلاله أن يجد حكومة تحمى الأغنياء العقلانيين من غير العقلانيين الفقراء.

لوك والديمقراطية :-

يتضح أن مفهوم لوك للعقد الاجتماعي لا يمثل مفهوماً لحكومة ديمقراطية على الأقل فى المعنى المعاصر للمفهوم الديمقراطي وهو صوت واحد للشخص الواحد فالحكومة عند لوك إنما يتم تأسيسها بواسطة الأغنياء

وطبقاً لشروط العقد الاجتماعي ، فإن تلك الحكومة تعد ملتزمة بخدمة مصالح الأغنياء ، وبالرجوع إلى السياق التاريخي الذى عاش وكتب فيه جون لوك مؤلفاته المختلفة نجد أن هذا النوع من الحكومات كان على وجه التحديد نوع الحكومة التى وجدت فى إنجلترا فى الوقت الذى كتب فيه لوك كما أن هذا كان أيضاً نوع الحكومات الذى أيده لوك فى الحقيقة وبصورة كلية ويلاحظ فى هذا الصدد إنه وحتى بعد مرور أكثر من قرن من الزمان على ما كتبه لوك هناك فى تلك الفترة حوالي ٣% فقط من السكان الإنجليز مؤهلين للتصويت لاختيار أعضاء البرلمان .

وعلى أية حال فإن الإشارة إلى العقد الاجتماعي قد تم تحديدها بصورة واضحة وأصبحت متاحة للمفكرين السياسيين الأكثر تأثراً بالديمقراطية ومن بينهم بصورة رئيسية جان جاك روسو والذى كان يكتب فى فرنسا فى منتصف القرن الثامن عشر وقد كان كل ما حتاجه روسو لعلمه أن يقلب المادة على الليبرالية التى تجدد وكتب عنها لوك وأن يصر على أن الحكومة لا تكون شرعية إلا إذا أعطينا وصفاً لسلطتها (٣) .

وإذا كان من المقبول والمعقول أن يكون هناك اختلافات فى قدرات المواطنين العقلانية أو درجة رشدهم فإن هذه الاختلافات ليست كافية لتبرير قيام طبقات مختلفة من المواطنين سواء كان سياسياً او بأى صورة أخرى .

وعلى ذلك فإن مفهوم العقد الاجتماعي لدى روسو – فيما بعد – يتضمن أن كل المواطنين يتمتعون بحق متساوي فى المشاركة فى صنع القانون وفى المشاركة فى صنع القرار الذى يحدد الحدود بالنسبة للقانون وكذلك المجال المناسب لنشاطات الدولة مفهوم المشاركة الشعبية فى مفهوم روسو للعقد الاجتماعي يعنى أيضاً أن الحكومة تكون شرعية فقط طالما أنها تعمل طبقاً لمبادئ السيادة الشعبية ومن ثم وعلى خلاف لوك فإن روسو قد قصد كل فرد عندما كتب " الشعب " .

وعلى أية حال فإن أى إشارة نستخدمها حول حقنا فى مقاومة سلطة الحكومة (كأن نرفض الضرائب أو التسجيل فى الاستدعاء للخدمة العسكرية أو الذهاب إلى الحرب أو ما شابه) إنما يتضمن فى الواقع مفاهيم الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي كذلك فإن حقنا كمواطنين لأن نقاوم أو حتى فى الثورة إنما يقوم على افتراض أن الحكومة قد كسرت الاتفاق التعاقدي الذى أحضرها إلى الوجود هذه المقولة أو الحجة قد تطورت عبر طريق طويل مروراً بنظريات الحق المقدس والقوة تصنع الحق فهى جزء من كفاح الشعوب الطويل – الذى ليس بالضرورة خاسراً فى كل مرة – ليجعل الحكومة أكثر إنسانية وأكثر حساسية لاحتياجات أفرادها .

نقد نظرية العقد الاجتماعي :-

هناك بعض نقاط الضعف الواضحة فى نظرية العقد الاجتماعي لأصول الدولة فمتى تم التفاوض بشأن العقد الاجتماعي ؟ باستثناء الماجناكارتا فى عام ١٢١٥ فليس سهلاً أن نجد أمثلة محددة فبمجرد أن تنشأ الدولة وتبدأ الحكومة فى العمل طبقاً للعقد الاجتماعي كيف يمكن أن يكون تأييد دستور الدولة والإقامة المستمرة فى إقليم الدولة أو التصويت فى انتخاباتها كلما جاءت المناسبة هل يكون ذلك متضمناً نوعاً من العلاقات التعاقدية الفعلية بين المواطنين ودولتهم ؟ ربما يكون ذلك صحيحاً لكن هذا التفسير يرفع النقاش إلى مستوى من التجريد وقد سعى مفكروا العقد الاجتماعي الأصليون إلى تجنبه فحماية المواطن ضد الدولة متزايدة الأعباء إنما يتطلب خصوصيات وليس عموميات غامضة.

كذلك فإن الإشارة إلى العقد الاجتماعي إنما تقترح أيضاً عملاً واعياً من جانب المواطنين العقلانيين الذى يسعون لتحقيق مصالحهم الذاتية المحسوبة فالمواطنون إنما يخلقون بصورة مقصودة الحكومة لأنهم يتوقعون أن يكسبوا بعض المزايا هكذا فإن الحكومة والدولة إنما يقومان على أساس

من الفائدة أو النفعية طبقاً لتقييم كل مواطن لما هو مفيد ونافع لمصلحته أو لمصلحتها فى وقت ومكان محددين لكن هذا وبوضوح لا يتفق مع الخبرة الفعلية للغالبية لرجال ونساء ويحبون أنفسهم مولدين فى دولة محددة ينظم أمرها بحكومة محددة سواء للأفضل أو للأسوأ أو حتى وفاتهم كذلك فإن الدولة ليست كياناً صناعياً مصمماً بصورة واعية ومحدداً كما لو كانت مثل الساعة او جزءاً فى محرك (٤) .

ماكيافيللي (١٤٦٩ – ١٥٢٧) :-

أخضع ماكيافيللي السلطة الدينية للسلطة الزمنية ، لأنه أعتقد أن الكنيسة عملت على انقسام الدولة وإبقائها فى حالـــة من الضعف لم يرضه لها ، كما أن الكنيسة قد تجاوزت حدود وظيفتها الروحية ولجأت إلى أعمال تبعدها عن طبيعة ما هو مفروض أن تقوم به ولهذا فقد اعتبر من ألد أعداء البابوية التى كانت تتهمه بالإلحاد وبالخروج على تعليمها إذ إنه رأى أن الدين هو وسيلة فى يد الحاكم يسلطها على رؤوس المحكومين ويساهم فى تجنيد الأفراد للحروب عن طريق التسلط الروحي عليهم على تثبيت دعائم السلطة له .

ويعتقد ماكيافيللي أن أهمية الدين بالنسبة للحاكم هى إنه يسهل عليه قيادة الشعب كما إنه يعمل على تقوية وحدته وزيادة تماسكها (٥) ، ويرى ماكيافيللي أن الحاكم يجب أن يتصف بصفات كلاً من الأسد والثعلب وذلك أن الأسد لا يتمكن من حماية نفسه مما ينصب له من شباك والثعلب لا يتمكن من حماية نفسه من شر الذئاب ولذلك فإنه يرى إنه يجب على الحاكم أن يتصف بقوة الأسد ودهاء الثعلب لكى يستطيع تثبيت حكمه والدفاع عنه .

وأكد ماكيافيللي العلاقة الوطيدة بين توزيع الثروة فى الدولة وبين مصدر القوة والسلطة فيها ولهذا رأى إنه تبعاً لاختلاف الأحوال التى تسود المجتمع تختلف النظم السياسية التى توجد فيه .

وقد وجد أن النظام الديمقراطي هو أفضل النظم التى يجب أن تسود المجتمع عندما توجد فيه المساواة الاقتصادية وأعجب بالنظام الجمهوري على شاكلة النظام الذى وجد في أسبرطة وروما والبندقية وأشار إلى ضرورة وجود مواطنين يتميزون بالذكاء وبالشعور العام حتى يمكن أن تقوم الحكومة الجمهورية .

وعارض نظام الحكم الأرستقراطي وخاصة إذا ما اعتمد على تلك الفئة من الشعب التى تملك الأرض لأنه رأى فى هذا النظام فريقاً إلى إيجاد الفرقة والخلاف بين أبناء الشعب الواحد ، ولهذا رأى اى نظام الحكم المختلط هو افضل نظام الحكم واتجه إلى تفضيل نظام الحكم الملكي الذى يعتمد على انتخاب الملك كأفضل نظام يتوافق مع الأحوال التى سادت العصر الذى عاش فيه .

وقد دفعت رغبة ماكيافيللي فى توحيد إيطاليا إلى إظهاره لأهمية اتساع الدولة وضرورة ذلك فقد رأى أن الدولة يجب أن تمتد وتتسع فإذا لم تتح لها هذه الفرصة فقد قضى عليها بالزوال وضرب على هذا مثلاً بالإمبراطورية الرومانية التى انتهجتها .

ويلاحظ أن كتابات ماكيافيللي على النحو السابق أقل انتماءاً إلى تنظير السلطة منها إلى فروع الأدب السياسي التى أخرج فيه الكتاب الإيطاليون فى عصره الكثير من المؤلفات ومع ذلك فكتاباته عن أساليب الحكم تكاد تكون الأمر الوحيد الذى يستأثر باهتمامه وهى وجهة نظر منسقة يمكن مع ذلك تطويرها أيما تطور فى الفترة اللاحقة له .

إن البيئة السياسية التى عاصرها ماكيافيللي كانت تتسم بتطور سياسي فى جميع أنحاء أوروبا وكانت الثورة السافرة تسود العملية السياسية إلا إنه ما من أحد فى ذلك العصر كان اعظم فى تقدير المعنى للوحدة الوطنية وإن ماكيافيللي كان فريسة لأسوأ فساد سياسي وانحطاط أخلاقي

فالمؤسسات المدنية لم تعد من ذكريات أفكار العصور الوسطى كالكنيسة والإمبراطورية وأصبح القتل من الأدوات العادية للحكم حتى صدق قول أرسطو حول أن الإنسان حين يفصل عن القانون والعدالة يعد أسوأ الحيوانات ، فالحكم من وجهة نظره يتوقف إلى حد كبير على القوة والحيلة .

وتأسيساً على ذلك فإن اصطلاح الميكافيللية ليس خارج القانون فحسب ولكنه خارج الأخلاق أيضاً وأن السيرة تتمثل فى نجاح وسائل الحاكم السياسية لتوسيع نطاق دولته والسمعة السيئة التى اكتسبها كتاب ماكيافيللي – الأمير – قد سادت فهو يهاجم فكرة الفصل بين القانونيين الإلهي والوضعي وأن الحكم الديمقراطي لا يصلح إلا للشعوب المستنيرة المتمسكة بالأخلاق الفاضلة والمنقد ماكيافيللي أن واجب المرء نحو بلده يلغي جميع الواجبات الأخرى وجميع الوساوس وأن السلطة السياسية غاية فى حد ذاتها وقد سبقت كتاباته الإصلاح البروتستنتي كما سيتضح تفصيل ذلك فى موضع لاحق .

وفيما يتعلق بنقد ماكيافيللي وآرائه يلاحظ أخيراً إنه لم يتعرض كثيراً إلى شكل الدولة أو النظام الذى قد تتخذه السلطة فى داخلها كما أن الأفكار التى نادى بها أنبعثت من الأحوال التى سادت العصر الذى عاش فيه وكذلك اتسمت كتاباته بدقة التحليل وارتفاع المستوى الفكري الأمر الذى جعل أفكاره تسبق الأفكار التى سادت خلال هذا العصر (٦) .

مارتن لوثر :-

يعتبر مارتن لوثر من أهم المفكرين الذين ظهروا فى هذه الفترة حيث أوضح الفرق بين كل من السلطتين الزمنية والدينية وأكد الفصل بينهم كما أكد أهمية السلطة الزمنية فى المجتمع عند مقرنتها بالسلطة الدينية ولاحظ ضرورة وجد الطاعة فى المجتمع حتى يمكن للدولة تحقيق ما تهدف إليه .

وتعتبر هذه هى النقاط الثلاث أهم ما انحصر فيه تفكير مارتن لوثر السياسي وهى التى أوضحها فى كتاباته السياسية وأهمها ما يلي :-

١ - حرية الفصل السياسي .

٢ - خطاب إلى النبلاء والألمان .

٣ - السلطة الزمنية .

وعندما وضع مارتن لوثر السلطة الزمنية فى مرتبة أعلى من السلطة الدينية لم يرى أن ذلك يقلل من عنايته واهتمامه بالكنيسة إذا إنه فى الواقع اتجاه إلى محاولة إصلاح الكنيسة نفسها ورأى السلطة فى الكنيسة يجب أن تتبع وتتأثر بل وتتركز فى جمعية عامة تمثل رجال الدين والمهتمين بالشئون الدينية ولا تنحصر هذه السلطة وتتركز فى البابا نفسه وهاجم مارتن لوثر نظام الكنيسة الذى اعتمد على وجود طبقات بين رجال الدين الأمر الذى أدى فى النهاية إلى تدخلهم فى شئون الحياة العامة وأدى بهم إلى تكوين ثروات وإلى التدخل فى الحياة السياسية .

وفى هذه النظرة الإصلاحية إلى الكنيسة تأثر مارتن لوثر بالشعور القوى الذى ساد المقاطعات الألمانية ضد إيطاليا وخاصة عندما وقعت هذه المقاطعات تحت الحكم الإيطالي الذى فرض عليها أعباء مالية وعلاوة على إنه فى مستهل دعوته مساعدة بعض الأمراء الألمان الذين كانوا يبغون التخلص من سيطرة البابا والتخلص من نفوذه .

وتتسم آراء مارتن لوثر بعدم التسلسل فلم يكن لديه أى خطة لإصلاح نظام الكنيسة وإعادة تنظيمها على أسس جديدة بل كانت آراءه وأفكاره من وحى الساعة ووليدة الظروف التى كان يمر بها ، وبالرغم من ذلك فإنه يعتبر من أهم المفكرين الذين نادوا بالإصلاح الديني ومن ناحية أخرى فإن الفترة التى عاش فيها مارتن لوثر وهى تلك الفترة التى تميزت

بظهور كثير من المفكرين الذين نادوا بآرائهم فى الإصلاح الديني قد أثرت على لوثر وأدت به إلى التردد عن التعبير عن آرائه وأفكاره وتعديلها (٧) .

وفى بادئ الأمر نادى مارتن لوثر بضرورة طاعة المحكومين للحاكمين والبروتستانت وبين الإمبراطور شارل الخامس فأضطر مارتن لوثر إلى تعديل هذه الفكرة وأن يسمح بحق المسيحيين فى الدفاع عن أنفسهم وكذلك بحقهم فى الخروج عن حكامهم عندما يسود الطغيان ويسرى الاستبداد ويصبح الطغيان والاستبداد من سمات الحكم ، وقد أكد لوثر حق الشعب فى الخروج عن طاعة الحاكم بل والثورة عليه عندما يتغاضى عن أحكام القوانين وواجبة ى احترامها .

وقد أثرت هذه النظرية التى أدلى بها لوثر فى تطوير مجاريات الأحوال فى أوروبا فى الفترة التى أعقبت عصرهم وهى الفترة التى نشبت فيها الثورات ضد نظرية الحق الإلهي فى الحكم ، فلقد اجتاحت الثورات القارة الأوروبية خلال حياة مارتن لوثر فنشبت فى الأراضي الواقعة بين سويسرا وبحر البلطيق وبحر ثورات قامت على أكتاف الفلاحين الذين رغبوا فى حياة أفضل ومجتمع أحسن ، وبالرغم من اهتمامه بأحوال هؤلاء الفلاحين فإنه لم يؤيد حقهم فى القيام بهذه الثورات وهى التى يطلق عليها ثورات شعبية واعتمد فى موقفه هذا على الاعتبارات الآتية :-

١ - لم يجز لشعب أن يعارض السلطة الحاكم وأن يقاومها .

٢ - لم يرغب فى أن يقترن اسمه بثورات تعتمد على القوة .

٣ - لم يوافق على هذه الثورة لأنها كانت تهدف إلى تحقيق مبدأ لمساواة فى داخل الدولة وهو ذلك المبدأ الذى لم يقترن به بل إنه رأى ضرورة وجود عدم المساواة بين الأفراد داخل الدولة .

٤ - كان على اتفاق ووئام مع الأمراء الألمان وحتمت عليه هذه العلاقة هذا الموقف وعدم تأييد الثورة .

وكان مارتن لوثر يهدف من موقفه من الأمراء الألمان وتعضيده لهم إلى محاولة تحقيق استقلال ألمانيا ومن ثم تحقيق نجاح حركة الإصلاح الديني ولما كان العون الأكبر يأتي عن طريق هؤلاء الأمر وتأييدهم لحركة مارتن لوثر ، فقد دفعت هذه الحقيقة إلى تعضيدهم والموافقة على اتجاهاتهم الاستبدادية بالرغم مما أدلى به من آراء تؤيد الحرية وتدعو إليهم .

ونتيجة لازدياد قوة المتطرفين فى حركة الإصلاح الدينى طرأ تغير هام على تفكير مارتن لوثر السياسي ففى بداية الأمر وقبل وضوح التطرف فى حركة الإصلاح الديني أوضح ضرورة الفصل بين الدين والسياسة وضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة .

ولكن هذا التطرف أدى به إلى تعديل هذا الرأى وسماحة الدولة أو السلطة السياسية الحاكمة فيها أن ترسم الحدود للسلطة الدينية على أن تمكن هذه الحدود من ممارسة العقائد الدينية بحرية ، كما يجب كذلك أن تسمح بحق الأفراد فى الاعتقاد بالديانات المختلفة وبعبارة أخرى أكد مارتن لوثر حق السلطة الحاكمة فى رسم الحريات وسماحها بممارسة الأديان المختلفة على شرط أن تكون حرية العقيدة مكفولة دون أى ضغط أو تحيز .

وقد ناقش لوثر الأفكار التى سادت فى العصور الوسطى والتى أكدت وجود مجتمعات يمكن أن تعيش بعيدة ومنفصلة عن الدولة فأكد وجوب دخول هذه المجتمعات فى نطاق الدولة وعدم السماح لها بالعيش فى خارج هذا النطاق وترجع أهمية هذه الفكرة التى أدلى بها إلى أنها أحد الأسس التى قامت عليها فكرة الدولة الحديثة أى فكرة الدولة القومية ذات السيادة والنظام المركزي التى حلت محل وجود التجمعات البشرية فى ظل نظام الإقطاع ، واعتبر مارتن لوثر أن مسئولية الحاكم ترجع فى أساسها إلى الرب الخالق أى أن الحاكم يعتبر مسئولاً أمام الله وحدة وليس أمام الشعب الذى يقوم بحكمه وتجاوب هذا الرأى مع ما انطبع فى نفوس الناس فى هذه

الفترة ثم أدى إلى تأييد سلطة الدولة فى الشئون المختلفة لتحل مكان الكنيسة فى مباشر مختلف السلطات .

ولقد رأى مارتن لوثر أن القانون يجب أن يسرى فى الدولة ويطبق على جميع الأفراد داخلها دون أية تفرقة أو تمييز كما أصر على إخضاع رجال الدين لحكم القانون ورأى كذلك إنه يجب عدم مقاومة سلطة لتلك او الأمراء وفى محاولة الوصول إلى هذه الفكرة نرجع إلى الأفكار التى سادت من قبله والتى أكدت أن من حق الشعب مقاومة السلطات الملكية والإمبراطورية كما أدى إلى إنه ليس للشعب كذلك حق مقاومة السلطات السياسية التى قد توجد فى الدولة وفى هذا يعتمد على ما سبقه من أفكاره مؤكداً ضرورة عدم مقاومة السلطات الدينية التى تمتعت بها الكنيسة .

أى أن مارتن لوثر رأى أن السلطة السياسية فى الدولة الحديثة إنما هى نتيجة لتطور السلطات التى تتسم بها الكنيسة فى الماضي وأصبحت فى يد السلطة الحاكمة فى ظل تطور الدولة الحديثة .

جون كالفن :-

يعتبر جون كالفن ذو الدراسة القانونية أهم من نادوا بالإصلاح الديني وأكثرهم أثراً من حيث المساهمة فى تطور الفكر السياسي فقد أمد حركة الإصلاح الديني بأفكار ونظام منطقي شامل .

ولم يوافق كالفن على حق فى تفسير الكتاب المقدس والتعاليم الدينية وخشى من نتائج المذاهب الاجتماعية الثورية التى صاحبت حركة الإصلاح وقد هدف إلى أن يضفى على الدين المسيحي شكلاً متناسقاً يعتمد على الأوضاع والفكرة القانونية للنظام والسلطة .

ورفض كالفن الأفكار التى نادت باندماج الكنيسة والدولة فى نظام واحد إذ اعتقد أن مجال العمل الحكومي فى الشئون الدينية ومجال ذلك العمل فى الشئون الدنيوية هما مجالان يستقل فيه الواحد منهما عن الآخر ولذلك

يجب تنظيم الكنيسة تبعاً لاحتياجاتهم الخاصة على أن تكون السلطة النهائية فيها لكل المجتمع الكنسي وعلى أن تكون هذه السلطات مقصودة على الشئون الدينية ولا تقل الدولة فى أهميتها عن الكنيسة إذ عليها أن تهتم بالاحتياجات الفعلية لأعضائها فتحافظ على النظام وتحمى الملكية وتعمل على تعميق القيم والدين وهذا هو الأساس الذى اعتمد عليه كالفن فى دعوته إلى استقلال الكنيسة عن الدولة كما إنه هو الاتجاه الذى دعا إليه أتباع كالفن في اسكتلنده وفرنسا ، ولما كانت الوظيفة الأولى للدولة هى رعاية العقيدة العامة وحماية مصالح الدين فقد اعتقد كالفن إنه يجب على كل مسيحي أن يؤيد الدولة وأن يعاونها فى تحقيق أهدافها وأصبحت طاعة الدولة واجباً ولم يعد من حق أى فرد أن يقاوم الدولة وإرادتها ونادى كالفن فى نفس الوقت بإنه يجوز للأجهزة الحكومية الممثلة للشعب مثل المجالس النابية أن تواجه استبداد الملوك والحكام وتحد من ذلك الاستبداد وتقاومه كما يجوز للمسيحيين أن يرفعوا السلاح تحت قيادة زعماء لهم لردع الاستبداد والقضاء عليه فضلاً عن أن كالفن سمح للشعوب بعدم الاستجابة وإرادة الملك أو الحاكم إذا كانت القوانين التى يصدرها تتعارض مع تعاليم الدين .

غير أن كالفن قد أدعى بصفة عامة إلى طاعة الحكومة وأوضح ضرورة قيم الحكومة المدنية وحكم القانون وسيادته ومدى الطاعة الواجبة لذوي السلطة من جانب المسيحيين ولم يؤيد كالفن الحرية ولم يعبر عن كثير من الاحترام للعامة من الشعب وفضل نظام الحكم الأرستقراطي .

مونتسكيو :-

يحلل الباحث الفرنسي الذائع الصيت ريمون آرون آراء مونتسيكو فى كتابه روح القوانين من ثنايا رؤيته مع الرواقين بوجود عقل بدائي وأن القوانين هي العلاقات التى توجد بين هذا العقل والكائنات المختلفة ، وأنه قبل أن يكون هناك قوانين مسنونة كانت هناك علاقات عدالة ممكنة " إن القول

بانه لم يكن هناك من عدل أو ظلم إلا ما تأمر به القوانين الوضعية هو قول صحيح وإن الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً ينتهك باستمرار القوانين وإن ما يلزمه هو قوانين تكون متفقة مع طبيعته ومن هنا أهمية القوانين الدينية والقوانين الأخلاقية القوانين السياسية والمدنية فهذه القوانين الأخيرة هى التى الإنسان لواجباته الاجتماعية لأنه وهو الذى خلق ليعيش فى المجتمع يمكنه أن ينسى فيه الواجبات الأخرى .

إن مونتسكيو مثله مثل فلاسفة مدرسة الحق الطبيعي يفهم بهذه القوانين تلك التى تنشأ " فقط " عن تكوين وجودنا ، إلا أن الحياة فى مجتمع وبالضبط فى " مجتمعات خاصة " يتطلب قوانين وضعية ماذا يعنى أن لدى هذه المجتمعات الخاصة (أو الشعوب) قوانين فى علاقاتها المتبادلة إنه حق البشر LE DROTT DES GENS كما أن لديها قوانين فى العلاقات بين أولئك الذين يحكمون وأولئك الذين يحكمون إنه الحق السياسي ولديها أيضاً قوانين فى العلاقة القائمة فيما بين المواطنين وهذا هو الحق المدني .

ويقول مونتسكيو بصفة عامة هو العقل البشري باعتباره يحكم كل شعوب الأرض والقوانين السياسية والمدنية لكل أمة لا يجب أن تكون إلا الحالات الخاصة التى يطبق فيها هذا العقل البشري – إنها يجب أن تكون خاصة إلى درجة عالية بالشعب الذى سنت من أجله بحيث يكون من قبيل الصدفة البحتة أن توافق قوانين أمة ما أمة أخرى إن على هذه القوانين أن تستند إلى طبيعة ومبدأ الحكم الذى أقيم أو الذى يراد إقامته سواء بتكوينها له كما تفعل القوانين السياسية أو بمحافظتها عليه كما تفعل القوانين المدنية إن عليها أن تكون مناسبة لطبيعة البلد وللمناخ المتجمد أو الحار أو المعتدل ولنوعية الأرض وموقعها ومساحتها ولنمط حياة الشعوب ويجب أن تستند إلى درجة الحرية التى يمكن للدستور أن يسمح بها وأخيراً فإن لهذه القوانين علاقات فيما بينها ومع مصدرها ومع شخص المشرع .

وفيما يتعلق بالحكومات :-

فقد رأى مونتسكيو أن يصور الملكية أو الجمهورية كما صور موليير شخصيات البخيل ومن يكره المجتمع ، لقد أراد أن يظهر هذه الحكومات وهى محدود وكاملة ونهائية وكأنها مجمعة على بعضها من كل عصور التاريخ وقد ارتكب على دراسة كل منها لطبيعتها ومبدئها طبيعتها باعتبارها ما تجعلها " كائنة " أو بعبارة أخرى بنيتها الخاصة ومبدؤها باعتباره ما يجعلها تتصرف أو الانفعالات " ، وإذا كان التصنيف التقليدي لأنظمة الحكم منذ ارسطو كما سبقت الإشارة يقوم على التمييز بين الملكية والأرستقراطية والديمقراطية إلا أن " روح القوانين " تصنيفاً مختلفاً لأنه إذا كان هناك نظام جمهوري وملكي واستبدادي فالجمهوري هو الذى يمتلك فيه الشعب " كجسم " أو فقط جزء من الشعب (بعض أسر) القوة السيدة ففى الحالة الأولى يكون هناك الحكم الديمقراطي الذى يمارس فيه الشعب أحياناً دور الملك وأحياناً أخرى دور الرعية و (إنه لا يمكن أن يكون ملكاً) " إلا بواسطة أصواته التى هى تعبير عن إرادته فإرادة السيد هى السيد نفسه) وفى الحالة الثانية يسمى الحكم أرستقراطياً أما الحكم الملكي فهو الذى يحكم فيه فرد واحد ولكن بواسطة قوانين (ثانية وقائمة) وأساسية ، فمبدأ الديمقراطية أو الدولة الشعبية هو الأفضل وعلى حد قوله إن السياسيين الإغريق الذين يعيشون فى ظل الحكم الشعبي لم يكونوا يعترفون بأى قوة أخرى يمكنها أن تدعمها غير قوة الفضيلة) وتتجلى هذه الفضيلة بوجود روح ذات ثابتة لدى كل مواطن لفائدة الخير العام ، أما مبدأ الحكم الأرستقراطي فيمكن حيث تكون ثروات البشر غير متساوية فيكون من النادر أن يكون هناك الكثير من الفضيلة ، وأما مبدأ الحكم الملكي فهو الشرف فكل فرد إذا أخذ على انفراد وكل جسم وكل فئة اجتماعية تفضل نفسها على الأخرى وتقاوم الأخرى وتطالب الدولة بتفصيلات وتمييزات .

وأخيراً مبدأ الحكم الاستبدادي فإذا كان كل الرعايا متساوين أمام المستبد فإن هذه المساواة هى مساواة فى العدم لأنهم ليسوا شيئاً وفى حين أن المواطنين فى الديمقراطية متساوون لأنهم كل شيء وإن المستبد يحرص دائماً على أن تبقى ذراعه مرفوعة ليضرب أو على الأقل ليهدد إنه يضع رعاياه بمرتبة الحيوانات المطيعة والمتأهبة للهرب خوفاً من الضربات .

ويبين مونتسكيو أن فساد أنظمة ما يبدأ دائماً تقريباً بفساد مبادئها فعندما تكون هذه المبادئ سليمة يكون للقوانين السيئة نفس أثر القوانين الجيدة ولكن عندما تفسد المبادئ فإن أفضل القوانين تصبح سيئة وتنقلب ضد الدولة .

وكتب مونتسكيو قائلاً : إنه منذ أن تنقطع الفضيلة ولا تعود الدولة محبوبة لذاتها وإنما للفوائد التى يمكن جنيها منها ومنذ أن تصبح الخزينة العامة إرثاً للأفراد بدل أن يكون مالهم للخزينة العامة حينئذ تضيع الدولة وتصبح الجمهورية جثة لا تكمن قوتها إلا فى سلطة بعض الأفراد .

ويستطرد قائلاً :- إن مبدأ الديمقراطية يفسد ليس فقط عندما تفقد روح المساواة وإنما عندما تتمسك بروح المساواة القصوى أيضاً إن الشعب الذى لم يعد يستطيع تحمل السلطة التى اسندها لنفسه يريد أن يفعل كل شئ وأن يتداول بدل مجلس الشيوخ وينفذ بدل الحكام ويجرد كل القضاة كما لن يكون هناك أخلاق ولا حب للنظام ولا فضيلة بالنهاية .

الحرية السياسية :-

أوضح مونتسكيو العلاقات التى يجب أن تكون للقوانين مع درجة الحرية التى يمكن للدستور أن يسمح بها قائلاً [٨] : " لم يعد يبدى فيها نفس التفضيل الجمهوريات القديمة القائمة على الفضيلة "

ويقدم إنجلترا الملكية – التى كانت غائبة تقريباً فى نظرية الحكومات – وكأنها الأمة الوحيدة فى العالم التى تعتبر الحرية السياسية

موضوعها المباشر الحرية المرتبطة بأنظمة الحكم المسماة بالمعتدلة بالمقارنة مع أنظمة الحكم العنيفة التى يمثل النظام الاستبدادي نموذجها المكروه قائلاً : " إنه عندما لا تكون براءة المواطنين مؤمنة فإن حرية لا تكون مؤمنة كذلك ويجب لامتلاك هذه الحرية أن يكون الحكم قائماً بحيث لا يمكن لمواطن أن يخشى مواطناً آخر ، إن القوانين يجب أن تكون مناسبة لطبيعة البلاد ويجب أن تكون كذلك مناسبة أيضاً لدين السكان وميولهم وأخلاقهم وأساليب سلوكهم .

ونترك مونتسكيو يعرض آراءه حول الحرية السياسية قائلاً : " وهناك عدة أشياء تحكم البشر – الدين – المناخ – القوانين – المبادئ الأساسية للحكم ، إن مفهوم الروح العامة لدى مونتسكيو بالفكرة الأساسية للحرية السياسية الموضوع المباشر للدستور الإنجليزي .

وبالرغم من تأكيد مونتسكيو بإنه لا يبدى رأياً فإن له تفصيلات سياسية يعبر عنها فى مؤلفه على طريقته الحذرة والمقنعة .

وعن روح القوانين لدى مونتسكيو فهو الإنجاز المشهود للحلم الليبرالي المعروف ذى الجذور الأرستقراطية ، لكن اكتشاف الدستور الإنجليزي والحرية السياسية على الطريقة الإنجليزية أتى ليوسع بشكل فريد محورها الرئيسي .

وإذا كان الحكم الاستبدادي بالنسبة لأرسطو عبارة عن فساد وانحراف للملكية أو لحكم الفرد أراد مونتسكيو أن يجعل منه نموذجاً متميزاً للحكم هو فى أن تمارس السلطة وفقاً للقانون والقياس أو بالعكس وان مبدأ الحكم الاستبدادي يعنى الخوف بمظاهرة المكروهة .

" إن طبقة النبلاء هى أفضل قوة مضادة فبدون ملك ليس هناك نبلاء قط وبدون نبلاء ليس هنّاك قط وإنما مستبد "

وهذه الكلمات المختصرة والقاطعة تلخص فى شكل حكمة توجهات مذهب الليبرالية النبيلة كما يراها مونتسكيو حيث يضيف : أن البرلمانات تشكل قوى مضادة باعتبارها المؤتمنة على القوانين الأساسية ومع هذا فإن الملكية لا تنجو مثلها مثل أى حكم آخر من الفساد الذى ينشأ عن فساد مبدئها او فساد طبيعتها ، وإذا ما أقيم الحكم الاستبدادي إلى حد ما نتيجة لإساءة طويلة فى استعمال السلطة فإنه لن يبقى هناك لا عادات ولا مناخ وستعاني الطبيعة البشرية من الإهانات التى توجه لها ، وإنه لتشكيل حكومة معتدلة يجب ترتيب القوى وتنظيمها وتعديلها وجعلها تفعل ، إن الحرية السياسية لا تكمن قط فى فعل ما نريد وإنما فى فعل ما يجب أن نريد وفى أن لا نكون مطلقاً مكروهين على فعل مالا يجب قط أن نريد ، والتجربة الخالدة تبين أن كل إنسان يتمتع بسلطة ما يميل إلى إساءة استعمالها والفضيلة نفسها بحاجة إلى حدود – فلكى لا يكون بالإمكان إساءة استعمال السلطة يجب على السلطة أن توقف السلطة ، وبعبارة أخرى فإن الحرية السياسية تخضع لترتيب ما للأشياء أى لتوزيع ما للسلطات بين القوى الموجودة ، ويتخذ مونتسكيو من النموذج الإنجليزي نموذجاً يحتذى به حيث وجود ثلاث قوى ملموسة الشعب والنبلاء والملك إن الشعب كجسم يجب أن يشرع وأن يحكم نفسه بنفسه لكن هذا مستحيل فى الدول الكبيرة ولهذا تنشأ الضرورة لوجود ممثلين إن الشعب لا يختارهم لكفاءتهم وإنما للتصويت على القوانين ورؤية ما إذا كان قد تم تنفيذ القوانين التى صوتوا عليها وهو أمر يستطيعون القيام به ، إن الجسم الذى يمثل الشعب يتقاسم السلطة التشريعية مع الجسم الذى يمثل النبلاء إن كلا من مجلسي السلطة التشريعية يكبل الآخر بقدرته المقابلة على المنع ، أما المقدرة على المنع فليست إلا الحق فى إيقاف ورفض ما أمر به المجلس الآخر وهكذا يكون لمشاريع الشعب ضد النبلاء حظ فى النجاح أكثر من حظ النبلاء ضد الشعب إن السلطة توقف السلطة .

كذلك فإن هذين المجلسين المتميزين للسلطة التشريعية يرتبطان كلاهما بالسلطة التنفيذية وقد أسندت هذه السلطة لملك إلا أن الملك نفسه مرتبط كذلك بالسلطة التشريعية إن الدستور يعطيه الثقل الضروري فى شكل حقه فى الاعتراض وفى حرمه شخصه وبالمقابل فإن السلطة التشريعية تتمتع بموجب الدستور بكل الثقل الضروري لمقاومة الملك .

إن الدور يرجعه مونتسكيو للانفعالات وآثارها فى الحياة العامة الإنجليزية المتمحورة حول حزبين الأول مؤيد للسلطة التشريعية والثاني للسلطة التنفيذية يعتبر نموذجياً فى هذا الصدد فبدون هذه الانفعالات ستكون الدولة كرجل " صرعه المرض ولم يعد لديه انفعالات لأنه لم يعد لديه من قوى قط " وبما أن أثر الحرية يمكن فى تخفيض الحزب الذى تفوق كثيراً فإن الكراهية بين الأحزاب تبقى لكنها ضعيفة إن الجسم التشريعي الذى يتمتع بثقة الشعب يهدئ هذا الشعب .

لقد كانت الصيغة الإنجليزية أو المتكيفة معها لدى مونتسكيو فقد كان لها مدى مختلف كلياً فالمواطن المتنور فى أوسط القرن الثمن عشر لم يكن بإمكانه إلا أن يحكم بأنها جديرة بالانتشار والتقدم إنها ولم تكن فقط تضمن حرية الشعب وحرية كل مواطن وأمنه وإنما كانت تعطى مجالاً لسلطة الشعب فى شكل جمعية تمثل بطريقة ما لأمة وكانت مدعوة للتشريع ولمراقبة السلطة التنفيذية وذلك بشكل مشترك مع جمعية النبلاء .

جان جاك روسو :-

تبدأ نظرية جان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) بأن الإنسان كان فى حالة – فطرة – أ قبل قيام المجتمع المدني – حراً وكانت الحياة تسودها الفضيلة لأنها حياة طبيعية تقوم على أساس الحرية والمساواة غير أن هذه الحياة الطبيعية أمتد غليها الفساد بعد اكتشاف الآلة مما ترتب عليه ظهور نظام الملكية الفردية وقيام التفاوت بين الأفراد فى الثروات فحدوث التنافس

والصراع والعداء فانقلبت سعادة الأفراد إلى بؤس وانعدمت أسباب الحرية والمساواة ولذا أصبح لزاماً إبرام عقد بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم لإقامة المجتمع السياسي وهذا التعاقد يعطي للدولة سلطة مطلقة على جميع أفراد المجتمع الذين يخضعون تماماً للإرادة العامة والسيادة الشعبية وتأكيد سلطان الدولة على مواطنيها وقد جاءت مواثيق الثورة الفرنسية لتؤكد مبدأ الإرادة العامة وتفسر شرعية السلطة غير أن الكثيرين ينتقدون فكرة العقد الاجتماعي حيث لا سند لها من وقائع التاريخ ويعتبر هذا الفريق فكرة التعاقد هذه مجرد افتراض وتصور التبرير شرعية السلطة .

ونترك روسو يتساءل قائلاً :- كيف يمكن معرفة مصدر اللامساواة بين البشر إن لم نبدأ بمعرفتهم هم بالذات ؟ إن معرفة التكوين البشري هى الأنفع ، إن النفس البشرية التى انفسدت فى وسط المجتمع بألف سبب متجدد باستمرار ومن خلال التغيرات التى حصلت فى تكوين الأجسام ومن خلال الصدمة المستمرة للشهوات إن هذه النفس البشرية إذا صح القول فى مظهرها لحد أنها أصبحت تقريباً غير معروفة وأننا لم نعد نجد فيها بدل الكائن الذى يتصرف دائماً انطلاقاً من مبادئ أكيدة وثابتة .

ويتابع روسو حديثه قائلاً :- إن فرز ما هو أصلي وما هو اصطناعي فى الطبيعة الحالية ليس مشروعاً سهلاً ، إلا أن روسو وصف حياة النوع البشري وفق الخصال المستمدة من الطبيعة والتى تمكنت التربية السيئة والعادات السيئة من إفسادها .

يميز روسو بين نوعين من اللامساواة تلك التى يسميها طبيعة أو فيزيائية يدعوها أخلاقية أو سياسية الأولى تقيمها الطبيعة وتكمن فى الاختلاف فى الأعمار والقوى والصحة وخصال الروح أو النفس والثابتة تتجلى فى مختلف الامتيازات (الغنى – المراتب الشرفية – القدرة – القيادة أو السلطة) التى يتمتع بها البعض على حساب الآخرين .

إن هذا يعنى القول بأن النزعة الاجتماعية الطبيعية هى بالنسبة لروسو حلم هنا يتم الإعلان عن الامتدادات السياسية التى يجب الرجوع غليها فيما بعد إن نبرة كل ما تقدم تبين بما فيه الكفاية إلى أى جانب سيميل جان جاك روسو الذى عانى فى حياته الشخصية بمرارة من اللامساواة والتبعية والذى يكره بشراسة الأغنياء والأقوياء والسادة ، ويحذر القادة الذين يبحثون دائماً عن الأفضليات ويتأكدون دائماً من تلقى الدعم من الرابطة الطبيعية للأقوياء .

وهنا تبرز عنى كلمة عقد Contract سواء تعلق الأمر بعقد مزيف أم بعقد حقيقي ، حيث يجب أن يكون أصل المجتمعات السياسية هذه الأجسام الكبيرة التى ستغطى قريباً كل الأرض وتقسم الجنس البشري لكن روسو يشهر بهذا العقد باعتباره عقداً مزيفاً يقدم عراقيل جديدة للفقير وقوى جديدة للغنى ويؤدى لتدمير الحرية الطبيعية .

ويؤكد روسو بقينه بأن الحكومات لم تبدأ بالسلطة التعسفية التى ليست إلا شكلاً فاسداً للسلطة وإلا الحد الأقصى لها والتى يعيدها لقانون الأقوى وحده ويوضح روسو من جهة أخرى بإنه حتى لو كانت هذه الحكومات قد بدأت فإن هذه السلطة اللاشرعية بطبيعتها لم تستطع أن تؤسس حقوق المجتمع .

إلا أن روسو يشرع فى خطاب حول اللامساواة نشر فى عام ١٧٤٥ فى مؤلفه الكبير حول " المؤسسات السياسية " فلقد أقنعه تفكيره المنهجي منذ ذلك الحين (ويفضل الدراسة التاريخية للأخلاق كما سيوضح) بأن كل شيء يتوقف جذرياً على السياسة وأن " أى شعب لن يكون مطلقاً إلا كما ستجعله طبيعة حكومته يكون " ، ويتساءل قائلاً : " ما هى طبيعة الحكم القادر على تكوين الشعب " الأكثر فضيلة " الأكثر استنارة الأكثر حكمة وانطلاقاً من هذا ما هو القانون ؟

لقد أمعن روسو فى التفكير بمخطط هذه المؤسسات السياسية وقد أعلن إنه وجد قيد التطبيق فى الجمهورية التى ولد فيه " أفضل المبادئ الأساسية " التى يتكون منها حكم بشكل سليم وهى أن رأى شخص لا يكون فوق القانون والقانون هو الحرية الوحيدة والحقيقية) وأن حق التشريع مشترك بين كل المواطنين وأن الشعب والسيد شخص واحد إن كل الأفراد فى مثل هذا المجتمع يمكن أن يتعارفوا فيما بينهم ويكون حب الوطن فيه " حباً للمواطنين اكثر مما هو حب للأرض " ، إن أحد الشروط التى يضعها روسو لهذا الحب يكمن فى تمتع كل فرد فى الدولة بأمنه الخاص .

وفى كتابه العقد الاجتماعي يقول روسو " إن الإرادة العامة يمكنها لوحدها أن توجه قوى الدولة وفقا الغاية من تأسيسها والمتمثلة بالخير المشترك – إن الذى يضفى على الإرادة صفة العمومية هو المصلحة المشتركة التى توحد الأصوات أكثر مما هو عدد الأصوات .

إن الإرادة العامة لدى روسو هى مصدر القوانين فالقانون تعبير عن الإرادة العامة والقانون بالنسبة له هو التعبير الأجود عن الرابطة الاجتماعية والمنظم الجليل للنظام الاجتماعي إنه رابطة مقدسة ونظام مقدس إن القانون أيضاً يدخل فى عدد المقدسات إنه انعكاس فى هذه الدنيا لحكمه سامية إن العدالة والحرية تعزيان له وحده هكذا وبفضل القانون يخدما البشر ولا يكون لديهم سادة قط ويطيعون ويكونون مع ذلك أحراراً ، ولهذا فإن إيجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الإنسان هو المعضلة الكبرى فى السياسية .

ويتناول روسو مجدداً فرضية الحالة الطبيعية الحالة البدائية بالعبارات التالية افترض أن البشر توصلوا إلى النقطة التى تمكنت فيها العقبات التى تسئ لحفظهم فى الحالة الطبيعية من التغلب بواسطة مقاومتها على القوى التى يمكن لكل فرد أن يبذلها من اجل البقاء فى هذه الحالة حينئذ لا يعود بإمكان هذه الحالة البدائية أن تبقى .

ويصبح الجنس معرضاً للهلاك إن لم يغير طريقته فى الوجود ، ولكى لا يهلك الجنس البشري ، يتم تجميع قوى كل الأفراد بهدف تشكيل قوة واحدة منها تكون أعلى من المقاومة المعارضة .

إن الميثاق الأساسي أو العقد الاجتماعي وحده هو الذى يستطيع تقديم الحل لأنه إذا كان النظام الاجتماعي بالنسبة لروسو " حقاً مقدساً " يستخدم كأساس لكل الحقوق الأخرى بما فيها حق الملكية فإنه لا يأتي مع ذلك من الطبيعة ، إن أى إنسان لا يمسك سلطة طبيعية على شبيهه ، ومن جهة أخرى فإن القوة لا تنتج أى حق إذا كان من الواجب أن نطيع بالقوة فإنه ليس لدينا حاجة لأن نطيع بالواجب لقد ولد الإنسان حراً هذا الإنسان الذى هو مع ذلك " مقيد فى كل مكان بالسلاسل "إن الإنسان لا يمكن أن يتخلى عن حريته بدون أن يتخلى فى نفس الوقت " عن صفته كإنسان وعن حقوق الإنسانية وحتى عن واجباتها " إن السلطة السياسية إذن لا يمكنها أن ترتكز شرعياً إلا على اتفاقية أولية هذا هو الأساس الحقيقي للمجتمع السياسي هذا هو الميثاق الأساسي أو العقد الاجتماعي .

إن كل واحد يضع بصفة مشتركة شخصه وكل قوته تحت الإرادة السامية للإرادة العامة ويتلقى التجمع كجسم كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل .

وتأسيساً على ذلك يقوم جسم معنوى وجماعي بدل الشخص لكل متعاقد إنه شخص عام مكون من اتحاد كل الأشخاص الآخرين شخص مزود بوحدته بأناه المشتركة بحياته وبإرادته ، لقد خسر الفرد بالعقد الاجتماعي حريته الطبيعية و" حقاً لا محدوداً فى كل ما يستهويه ويستطيع بلوغه " لكنه ربح الحرية المدنية (المحدودة بالإرادة العامة فى حين أن حريته الطبيعية لم يكن لها من حدود أخرى غير قواه) .

أما فيما يتعلق بالمساواة الطبيعية فإن العقد بدل أن يقوضها يحل (مساواة معنوية وشرعية محل ما كان يمكن للطبيعة أن تضعه من لا مساواة جسدية بين البشر بحيث يصبحون جميعاً متساوين بالاتفاق وبالحق بالرغم من أن بإمكانهم أن يكونوا غير متساويين بالقوة أو بالعبقرية) .

ويؤكد روسو أن قانونا واحدا يتطلب بطبيعته موافقة إجماعية وهو الميثاق لأن التجمع المدنى هو العمل الأكثر طوعيه فى العالم إن أحداً لا يستطيع أن يخضع إنساناً آخر بغير رضاه لأن هذا الأخير ولد حراً وسيداً .

ولكن كيف يمكن لإنسان أعلن إنه ولد حراً أن يجبر على الامتثال لإرادات ليس إرادته ، ويجيب روسو بان مطلب خضوع الأقلية للقوانين التى تخضع عليها الأكثرية لا يعنى انتهاك الحرية وإنما تحقيق الحرية .

(أن إعلان الإرادة العامة يستخلص من حساب الأصوات)

لقد استمد الجسد السياسي وجوده من الميثاق أو العقد الاجتماعي ويعود للتشريع أن يعطسه الحركة والإرادة باعتبارها شروطاً للتجمع المدني ولا يمكن أن تنبثق إلا عن المشاركين فيه ، ويعتبر روسو أن مشرعاً واحداً هو أمر نادراً لأنه يقترح النموذج الذى ليس على الآخر إلا اتباعه إنه يخترع الآلة التى ليس على الآخر إلا أن يسيرها ويستشهد روسو هنا بمونتسكيو (إن رؤساء الجمهوريات هم الذين يصنعون المؤسسة حين ولادة المجتمعات وأن المؤسسة هى فيما بعد التى تكون رؤساء الجمهوريات) .

إن مهمة سن القوانين للبشر هى مهمة لا نظير لها إنها تتطلب صفات متنزعة ، ولذا فإن روسو يذكر أن كل المشرعين الكبار عظماء وهذه الوسيلة هى الوحيدة التى تجعل الشعوب تطيع (حرية) ، مؤكداً أن أكبر مشرع وأحكم (مؤسس) لا يعطى للشعب الذى يريد القوانين التى يريد ولا يؤسس كما يريد الشعب الذى يريد إن صياغة قوانين جيدة فى حد ذاتها لا يكفى ، ويتساءل روسو قائلاً من هو الشعب الجدير بالتشريع ؟

ويعتبر روسو أن تقبل التجزئة فإما أن تكون الإرادة عامة وتكون إرادة كل الشعب كجسم (دون أن تكون بالضرورة دائماً إجماعية ولكن إرادة كل الأصوات المحسوبة على الأقل لأن كل استبعاد صريح للبعض يلغى العمومية) وإما أن تكون فقط إرادة جزء وحينئذ فإنها لن تكون عمل سيادة ولن تعتبر بمثابة قانون إنه لخطأ جسيم أن نعتبر " ما يصدر " عن السيادة كأجزاء منها كما إننا نضل فى كل مرة نتخيل فيها بأننا نرى السيادة كأجزاء منها كما أننا نضل فى كل مرة نتخيل فيها بأننا نرى السيادة مجزأة إن الحقوق التى يجري الحديث عنها " تخضع " كلها لها وتفترض دائماً " إرادات سامية" لا تعطيها إلا التنفيذ وكتب بأنه نظراً لعدم إمكانية تجزئة السيادة من حيث المبدأ " فإن سياستنا يجزؤونها من حيث الموضوع إلى قوة وإلى إرادة إلى تشريعية وإلى تنفيذية إلى حقوق ضرائب وقضاء حرب إلى إدارة داخلية وإلى سلطة تعامل مع الخارج .

لقد كان روسو منظر الدولة الشعب ونتأمل قوله " يجب أن يكون (الدولة للمدينة) قوة كلية وإكراهية لكى تحرك وتهئ كل جزء بالطريقة الأكثر ملائمة للكل فكما تعطي الطبيعة لكل إنسان سلطة مطلقة على كل أعضائه يعطى الميثاق الاجتماعي للجسم السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه " ، والسلطة التى توجهها الإرادة العامة تسمى بالضبط سيادة إنها مقدمة وذات حرمه لا يمكن انتهاكها ، ولكن مهما كانت السلطة مطلقة ومقدسة وذات حرمه فإنها لا تتجاوز ولا يمكن ان تتجاوز حدود .

وفيما يتعلق الحكومة فإن الأمر يتعلق أولاً بالنسبة لروسو بتحديد المعنى الدقيق لهذه الكلمة إن روسو يضع على عاتقه واجب القيام بذلك .

إن تنفيذ القانون والتعبير عن الإرادة العامة للسيد (أى الشعب كجسد) لا يمكن أن يتم إلا من خلال أعمال خاصة تستهدف مواضيع خاصة وهذه الأعمال لا يمكن أن تصدر إلا عن الإرادة الخاصة لجسم خاص

ومحدود العدد يعطيه روسو هذا التعريف " جسم متوسط قائم بين الرعايا والسيد من أجل اتصالها المتبادل ومكلف بتنفيذ القوانين تلك هى الحكومة كما يفهمها روسو أو كما يريد أن يفهمها (على الأقل فى أغلب الأحيان) وهو يعطي لهذا الاسم معنى ضيق فى حين إنه قبل كتاب العقد كان يعطي له معنى واسع وإجمالي وهو مجموع المؤسسات السياسية .

إن أداة الإرادة العامة وذراعها وقوة فى خدمتها تعمل وبكل طاعة لحسابها وهذا الجسم يجب أن يكون دائماً مستعداً لأن يضحى بإرادته الخاصة فى سبيل هذه الإرادة العامة .

ويتساءل روسو قائلاً : " ولكن ما هى إذن مؤسسة الحكومة هذه التى ليست عقداً ؟

وهذا الوضع المتمثل بخضوع وتبعية الحكومة يبرر التعريف الثاني الذى يعطيه روسو لها وليس كجسم وإنما كعضو مكلف بوظيفة وهى وظيفة " الممارسة الشريعة " للقوة التنفيذية .

وحول فن تكوين الدولة يرى روسو أن من الممكن الإبقاء على السلطة السيدة وإطالة عمرها للحد الأقصى إن التكوين الجيد يجب أن يعرف كيف يلجأ لمختلف الوسائل الملموسة من أجل صيانة التوازن الصعب بين الشعب والحكومة ، إن كل سلطة الحكومة تتوقف عند اللحظة التى يجتمع فيها الشعب وصوت الشعب وحدة يمكن أن يجعل نفسه مسموعاً .

وفيما يتعلق أشكال الحكم والحكم الأفضل ، يعلن روسو " كمبدأ أساسي " إنه " كلما كان هذا عدد الحكام كلما كانت الحكومة ضعيفة " إنها ستكون ضعيفة إزاء الرعايا أى مجموع الرعايا أو " الشعب " ، أما إذا كان الحكام قليلو العدد فإن العكس هو الذى سيحصل بالضبط .

إلا أن روسو لا يكتفي بهذا فهو يعرض ويحلل ويميز بين عدة مستجدات التمييز بين ثلاث إرادات فى شخص الحاكم والتمييز بين القوة

النسبية للحكومة واستقامتها ، ثم الإرادات الثلاث وهى الإرادة الذاتية – الخاصة – الفردية للحاكم التى يجب أن تكون (فى نظام تشريع كامل) معدومة والإرادة الجسدية التى ترتبط فقط بميزة الجسد ويجب أن تكون خاضعة جداً والإرادة العامة أو السيدة التى يجب أن تكون دائماً مسيطرة وأن تعبير " القاعدة الوحيدة لكل الإرادات الأخرى أن النظام الطبيعي كما يقول روسو يظهر بالواقع تدرجاً مخالفاً بصورة مباشرة للتدرج الذى يتطلبه النظام الاجتماعي .

وفيما يتعلق بتقسيم الحكومات فإن روسو يقسمها إلى ملكية أرستقراطية – ديمقراطية – جمهورية فإنها تعنى فقط الأنماط المختلفة لهذا الجسد التابع والخاضع الذى يسميه بالحكومة وهذا التقسيم يقوم بين الحكومة الملكية والحكومة الأرستقراطية والحكومة الديمقراطية او الشعبية ففى الأولى تجد هذه الوديعة أى الحكم بالمعنى الذى يقول به روسو نفسها مسندة أو مفوضة لحاكم واحد يستمد منه أعضاء الجسد الآخرين سلطتهم (إنه الشكل الأكثر شيوعاً) ، والثانى تسند هذه الوديعة لعدد قليل أى لبعض الأفراد أما فى الثالثة فتسند لكل الشعب أو للقسم الأعظم منه (بحيث يكون هناك مواطنون حكام اكثر مما يوجد من مواطنين عاديين) .

وهذه الأشكال الثلاثة للحكم شرعية بمعنى أن كلاً منها توجهه الإرادة العامة التى هى القانون وأن الحكومة فى أى منها لا تندمج مع السيد وإنما هى خادمته لا أكثر .

إن الديمقراطية تعنى لدى روسو شكل الحكم الذى يتولى فيه الشعب كجسم ليس فقط التصويب على القوانين وإنما يقرر أيضاً التدابير الخاصة المطلوبة من اجل تنفيذها إن السلطة التنفيذية تلحق هنا بالسلطة التشريعية وهذا يعنى اندماج السلطات أى النظام المباشر المتكامل الذى يقوم فيه العدد الأكبر بكل شيء بالأعمال الخاصة وبالأعمال العامة .

في حين تعنى الأرستقراطية الحكم المسند لعدد قليل وإنها إما تكون وراثية وهذا هو الأسوأ من بين كل أنظمة الحكم أو أن تكون انتخابية وهذا هو الحكم الأفضل لنه يختار أعضاءه ويقود الشئون بنظام وسرعة .

أما الملكية فيفسرها روسو كالآتي :إن كل نوابض آلة الحكم توجد في نفس اليد ولأن كل شيء يسير لنفس الهدف فليس هناك قط حركات متعارضة تدمر بعضها بعضاً إنه المكان الوحيد الذى يمكن فيه لأقل جهد أن ينتج أكبر عمل .

وأخيراً فإن الحكم الأفضل لدى روسو يشير إلى البحث عن الشكل الأفضل فى الوضاع المطلقة والنسبية للشعوب إن مساحة البلاد تتدخل وعدد الحكام يجب أن يكون متناسباً تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين ويتبع هذا بصفة عامة أن الحكم الديمقراطي يناسب الدول الصغيرة والأرستقراطي يناسب الدول المتوسطة والملكي فهو للدول الكبيرة .

إن المناخ – الذى يرى روسو أن مونتسكيو كان قد أخذه جيداً بالاعتبار ينجز دوراً كبيراً إن الحرية باعتبارها ليست ثمرة لكل المناخات ليست فى متناول كل الشعوب ومع ذلك فإن هناك مؤشراً للحكم الجيد – يكمن فى تزايد عدد المواطنين فحيث يسكن شعب ويتزايد أكثر فاكثر بدون وسائل أجنبية ولا تجنيس للأجانب ولا جاليات أجنبية يكون هناك حكم جيد وهو الحكم الأفضل .

هوامش الفصل الرابع :-

١ – راجع : دكتور / حسن صعب ، علم السياسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٥ .

٢ – راجع : دكتور / فاروق يوسف ، السلوك السياسي ، مكتبة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

٣ – راجع : دكتور / محمد طه بدوى ، تنظير السياسية ، المكتب المصري الحديث ، القاهـرة ، ١٩٦٨ .

٤ - دكتور / سيد عليوه ، أصول علم السياسة ، بدون مكان نشر وتاريخ إصدار ، ص ص ١٣٣ - ١٣٧ .

٥ - المرجع نفسه ، ص ص ٩٨ - ١٠٨ .

٦ - لعل من أفضل المؤلفات العربية حول : الفكر السياسي الأوروبي الحديث ، راجع : دكتور / محمد طه بدوى ، رواد الفكر السياسي الحديث وآثارهم فى عالم السياسة ، المكتب المصري الحديث ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

٧ - نفس المرجع السابق .

٨ - المرجع نفسه .

٩ - راجع فى تفصيل ذلك :

- دكتور / حسن صعب ، مرجع سابق .
- موريس ريفرحية ، مدخل إلى علم السياسة ، ترجمة : دكتور / جمال الأتاس ودكتور / سامى الدرويي ، دار دمشق ، بدون تاريخ إصدار .
- دكتور / حامد ربيع ، مقدمة علم السياسة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، ترجمة مجموعة من المفكرين للكتب الخمس ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٣ .
- دكتور / السيد عليوه ، دروس فى تطـور الفكر السياسي ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ١٩٧٦ .

الباب الثانى

فى

تنظير السياسة فى الغرب

الفصل الأول : القيادة الموهوبة (الكارزمية) والسلطة .

الفصل الثاني : نشأة السلطة .

الفصل الثالث : جهود تنظير السلطة .

الفصل الرابع : منهجية تنظير السلطة .

الفصل الخامس : الصراع على السلطة .

الفصل الأول
القيادة الموهوبة (الكارزمية) والسلطة

تمهيد :-

شهدت العلوم السلوكية ثورة ملحوظة فى العقود الثلاثة الماضية وخاصة فيما يتعلق بالشخصية الرئاسية وقد قام الباحث الأمريكي جيمس باربر عام ١٩٧٧ بدراسة عن الشخصية الرئاسية من ثنايا أنماط ثلاثة عشر رئيس أمريكي مفترضاً أن السلوك السياسي ليس نتاج الحساب الرشيد وإنما هو تفاعل احتياجات نفسيه عميقة لدى كل رئيس .... نشطاً كان أم مسالماً فى مهامه السياسية إيجابياً أو سلبياً فى موافقة وعلاجه للأزمات السياسية التى واجهها كل منهم .

فى هذا السياق تأتي معالجة هذا الفصل وذلك بالرغم من أن الدول النامية يصعب فيها المقارنة مع الأفكار السياسية الليبرالية الغربية حيث الواقع الاجتماعي والاقتصادي مختلف ومغاير من ذلك فإن تيارات تحديث Modernization الدول النامية أو ما يطلق عليها بالعالم الثالث أخذ رياحها تهب لا تهتاج استراتيجيات جديدة تأخذ بالاستخدام الأمثل للموارد الذاتية والقدوة الحسنة للقيادات الحاكمة .

وتأسيساً على ذلك تأتي معالجة هذا الفصل حول الشخصية الكارزمية والتى سادت – كظاهرة – مجتمعات العالم الثالث عقب الحرب العالمية الثانية – على وجه الخصوص .

ولفظة كارزيما معناها الأصلي طبقاً لمصدرها اليوناني هدية بمعنى موهبة إلهية ويوضح فى قاموس " ويبستر " أن هذه اللفظة تشير إلى القدرات غير العادية التى منحت إلى المسيح والتى كان من خلالها يستطيع إشفاء المرضى [١] .

ولا توجد ترجمة متفق عليها فى اللغة العربية لكلمة Charisma وهناك أكثر من محاولة للترجمة فالبعض يترجمها على أساس القيادة التاريخية وفريق آخر يعتبرها أساس القيادة الملهمة وأفضل التراجم فى ذلك من معنى القيادة التاريخية وذلك على أساس أن النمط الكاريزمي يظهر على فترات ومراحل خاصة من التطور التاريخي للمجتمعات (٢) .

ويرى أحد الباحثين عدم القيام بوضع اى ترجمة لهذه الكلمة حتى يمكن أن تعبر عن مدلول أكثر شمولاً حيث أصبحت هذه اللفظة دارجة وذات دلالة واضحة للمتخصصين فى العلوم السياسية .

وتجر الإشارة إلى إنه يرجع الفضل لماكس فيبر – العالم الألماني الذائع الصيت فى نقل الكاريزما من مجالها الأصلي وهو المجال الديني إلى مجال الدراسات الاجتماعية والسياسية وبالرغم حيث كان فيبر كان حريصاً على إبراز عنصر القداسة من خلال دراسته فى الكاريزما الخاصة بالكنيسة والملكية والعائلة وإن كان يرى أن حالات القيادة فى هذه المؤسسات افتقدت إلى عنصر كاريزمي أصيل وحقيقي لاستمرارية شرعيتها ومن هنا فإن فيبر أخذ يبحث عن الكاريزما الحقيقية الأصلية التى تظهر فى أوقات الأصالة فقط قيادة الأنبياء (٣) .وذلك بما للأنبياء من قدرات من جانب الله سبحانه وتعإلى من ثنايا تلقيها الوحي (٤) .

غير أن فيبر لم يقصر الزعامة الكاريزمية على الأنبياء وحدهم ولكن كان يرى بإمكانية أن يستخدمها أشخاص من دون الأنبياء شريطة أن يكون هؤلاء الأشخاص موهوبين بشكل فائق للعادة والنعم الإلهية فهى بمثابة نعمة إلهية (٥) .

ويرى فيبر أن مجرد الاقتناع بان شخصاً ما يمتلك قدرات ومواهب غير عادية فإن ذلك فى حد ذاته كفيل بان يمتلك الزعيم قدرات فائقة (٦) .

ويعرض ماكس فيبر فكرة الكاريزما من خلال نموذج يطلق عليه النمط المثالى وهو مفهوم نظري صممه فيبر ليفسر شكلاً افتراضياً للسلوك الإنساني وبذلك يعتبر ماكس فيبر من أوائل العلماء الاجتماعيين فى المدرسة السلوكية .

ويرجع سبب إطلاق كلمة " مثالي " عن هذا النمط أو النموذج إلى إنه يتبلور كمفكرة مثالية لا يمكن تحقيقها كما هى تماماً فى الواقع (٧) .

ووفقاً لهذا المعيار أو الذى ابتكره ماكس فيبر فقد وضع تصنيفاً للسلطة فى شكل ثلاث أنماط من خلاله يمكن أن يستطيع الشكل الكاريزمي فى هذه السلطة وهذه الأنماط الثلاثة هى بشكل عام السلطة التقليدية والسلطة القانونية الرشيدة والسلطة الكاريزمية .

فالأولى تستمد شرعيتها من خلال التقاليد والقيم بحيث تصل إلى درجة من القداسة ، وبالتالى حتمية احترام القادة الذين يمارسون السلطة وفقاً لهذه التقاليد (٨) ، أما الثانية فتستمد مشروعيتها من خلال الاعتقاد فى قانونية كل الإجراءات والقواعد التى تصفها السلطة من خلال أفراد يمارسون هذه السلطة ويصلون إليها وفقاً للقانون (٩) ، وأخيراً فإن السلطة الكاريزمية حيث يستمد النظام السياسي فيها شرعيته من خلال الولاء والإخلاص لشخصية مثالية تمتلك صفات غير عادية ومواهب لا تتوافر لأى فرد بالتالى فإن الطاعة والولاء يكون للمعايير النموذجية التى يضعها هذا الشخص (١٠) .

وقد ظهرت بعد تحليلات فيبر كتابات عديدة تعنى بظاهرة القيادة الكاريزمية وتحاول تفسير هذه الظاهرة وقد تبلورت هذه التعريفات فى مجموعات وأبرزت كل مجموعة تنظر إلى لفظة الكاريزمية من خلال منظور معين فبعضها يقول أن الكاريزما هى قدرة الزعيم على استخلاص الولاء والطاعة تجاهه شخصاً كمصدر للسلطة من قبل جميع المحكومين والزعيم الذى يستطيع أن يكون له مثل هذا التأثير يصبح زعيماً كاريزمياً .

ويرى أصحاب هذا الرأى بأن كاريزميته تعتمد على تغلغله فى فكر ومشاعر الجماهير بسبب سماته المقدسة أو بطولته الباسلة وقد تحكى أعمال وبطولات الزعيم والمستوى الذى تنفذ من خلاله فى شكل أسطوري وتحاول دائماً أن تكون متواءمة مع القيم التى تمثل تراث المجتمع كما تحاول أن تكون جاهزة على تقديم الحلول اللازمة للتعامل مع المشاكل الإنسانية الطارئة [11] ، والجاذبية الكاريزمية لزعيم ما قد تكون قاصرة على فئة معينة من المجتمع تستجيب لهذه الجاذبية بعد إدراكها لها [12] ، غير إنه يجب ملاحظة أن الزعيم الكاريزمي لا يستطيع أن يكتفي بميزة الجاذبية – فضلاً عن ذلك – أن يواصل البحث عن دعائم أخرى يحتاج إليها الزعيم فى شرعيته ليوظفها فى أشكال متعددة حفاظاً على مركزه وهذا الأمر يبدو اكثر أهمية عندما تأخذ الجاذبية الكاريزمية فى الانهيار بسبب عدم تناوب السلطة لفترة طويلة يظل فيها المحكومين أسرى الشخصية الكارزمية .

والكاريزما كما يراها دانييل كاتس Daniel Katz هى التى تظهر عندما يسعى الشعب إلى التخلص من الصراعات القائمة فى مجتمعه فيتطلع إلى بعض الوسائل والأدوات الاجتماعية التى تتبلور عن حل رمزي بمعنى حل يعتمد على وجود رمز Symbalic Solution [13] ، ويعبر عن هذا المضمون جميس يبرز الذى استخدم استصلاح القيادة البطولية التى من خلالها يمكن التعبير عن القيادة الكرايزمية [14] ، ويدلل هذا المصطلح على قدرة الزعماء وخبراتهم فى التغلب على الأزمات والقضاء عليها ويكون هناك دائماً ولاء جماهيري يمنح الزعيم قوة فى مواجهة الأزمات وإيجاد حلول لها ويكون التعبير عن التأييد الجماهيري من النوع الكاريزمي فى صورة هتافات جادة أو خطابات تأييد أكثر مما يكون عن طريق المؤسسات والأجهزة الوسيطة بين الزعيم الكاريزمي والجماهير والقيادة البطولية ليست صفة شخصية يمتلكها شخص ما وإنما هى نمط لعلاقة القائد والجماهير [15].

وهناك رأى يقول أن الكاريزما هى خليط من الاعتبارات النفسية والاجتماعية ومن أنصار هذا الرأى " كينوي "الذى يرى أن أى حركة عقائدية لا يمكن أن يكتب لها القدر الكافي من النجاح بدون وجود زعيم كاريزمي يمثل السلطة الروحية لهذه العقيدة أو الرسالة التى ينادي بها ويعمل على الحصول على التأييد الجماهيري اللازم لنشر هذه الحركة ويجب أن تقتنع الجماهير بان هذا القائد او الرمز الجماهيري هو القادر وحده دون غيره على الوصول بهذه العقيدة أو الرسالة إلى طريق النجاح والفاعلية (١٦).

والتعريف الأشمل للزعامة الكاريزمية الذى يراه أحد الباحثين ويحتوى على مضمونها المناسب هو التعريف الذى يرى أنها تقوم على الاعتقاد من جانب الجماهير بتمتع الزعيم بصفات موهوبة وشخصية ثاقبة حادقة مما يمنح الزعيم جاذبية خاصة فى مواجهة الجماهير ويقال أن هذا النوع من الزعامة بهالة مغناطيسية ويلاحظ أن الاساس هو الاعتقاد الجماهيري فى موهبة الزعيم وصفاته الشخصية ، سواء تمتع فعلا بتلك الصفات أم لا ، فالبعض يرى أن الشخص الذى يتمتع بالشخصية الزعامية يتمتع ببعض الصفات الشخصية الخاصة – مثل بهاء الطلعة والصوت الجذاب والذكاء بحيث يشد إليه الأفراد ، ولكن الأهم من توافر الصفات هو بناء الصورة عن الزعيم القومي ، مما يزكى الاعتقاد بوجود تلك الصفات ، ويتسم هذا التعريف بعدم حصره للزعامة الكاريزمية فى قالب محدود من الصفات حيث يعرض صفات الزعيم الكاريزمي فى محتوى شامل ، الأمر الذى يمكن أن يؤدى إلى الخروج بتحليل مناسب عن الظاهرة الكاريزمية.

وفى هذا السياق يمكن التعرف على الخصائص المميزة للزعامة الكاريزمية من ثنايا الظروف التى تؤدى إلى ظهور الزعيم الكاريزمي ، فكثيرا ما تنجز مجموعة من الظروف التى بها مجتمع ما دورا مؤثرا فى ظهور قيادة كاريزمية مثل مواجهة المجتمع لازمة حادة ... أو افتقار

المجتمع إلى بعد مؤسسي قادر على القيام بمسؤلياته تجاه القضايا القومية او احتواء التجارب التاريخية للمجتمع على تجارب ونماذج تؤكد دور الزعامة الكاريزمية إذ قد يرتبط ظهور أزمة اجتماعية أو فقدان لقيم عليا سامية ينتقدها المجتمع ، أو ظهور اضطرابات سياسية ، أو حدوث فراغ دستوري كل ذلك يعمل – على تطلع المحكومين إلى زعامة كاريزمية تملك الخصائص والقدرات غير العادية واللازمة لحل هذه الأزمات على نحو يجعل الجماهير ترتبط عاطفيا بالزعيم الكاريزمي وتكون مستعدة لطاعته دون تحفظ ، وتأسيسا على ذلك يمكن القول بقدر معقول من الثقة بان السمات المتميزة التى تمتع بالعديد من الشخصيات الكاريزمية فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ترجع فى الاساس إلى معالجتهم للازمة الاجتماعية الحادة التى جابهت مجتماعتهم وقتذاك .

يضاف إلى ذلك انه فى المجتمعات حديثة العهد بالاستقلال تنعدم المؤسسات السياسية حيث أن المؤسسة تعنى الاستقرار والسكنية العامة وهذا التعريف السلوكي يقابله على مستوى أبنية النظام السياسي استقرارها ووضوح هياكلها استمراريتها ووضوح السياسات المتبعة واستقرارها ويختفى هذا المفهوم فى واقع الدول التى تسود فيها القيادة الكاريزمية ، حيث لا وجود لهذه المؤسسات بل وفى حالة وجودها فهى تكرس لخدمة أهداف الزعيم الكاريزمي ، وبالتالى لا يهم شكل النظام الحزبي ، وهل تأخذ الدولة بنظام الحزب الواحد أم التعدد الحزبي ، ولكن المهم فى هذه الظروف أن تكون الأحزاب قادرة على القيام بدورها فى مسندة الزعيم الكاريزمي ، ومن الثابت أن الأحزاب السياسية – كأحد الأبعاد المؤسسية – لها إيجابيات عديدة فى هذا الصدد فهى تعمل على الحفاظ على الوحدة الوطنية كما تدعم عملية التكامل الإقليمي / القومي وتساعد على حل أزمة الهوية وتساعد الجماعات على التعبير عن رغباتها بصورة منظمة وبعيدة عن العمل السري .

وبالرغم من وجود تمييز عند البعض بين الاتباع والأعوان فان كلا منهما يعمل من اجل تعظيم مركز القائد الكاريزمي.

أما عالم النفس سيمموند فرويد فقد تحدث عن قائد الجماعة كشخص يتوحد معه الاتباع في شعور ومشاركة واحدة ، ومن هذا التوحد تتكون أيديولوجية مشتركة بين القائد والاتباع ..... وعادة ما يعلن الزعيم الكاريزمي عن أهداف ومبادئ يشعر بها الآخرون سراً ولكن يخشون التعبير عنها ، ولذا يشعرون بعلاقة توحد واندماج معه حيث انه يعبر عما يشعرون به ، وهناك من تحدث عن الخاصية التغييرية التى تميز القائد الكاريزمي من خلال ما يقوم به من تغيير فى قيم المجتمع ومؤسسات وهياكله بهدف تحقيق مصالح أفراده واعلاء شان المجتمع .

ويرى أحد الباحثين أن الشخصية الكاريزمية عادة ما تتحلى بثلاث سمات رئيسية تتبلور حول القدرة على التصور وهذه الصفة أمر ضرورى حيث أن الطموح إلى المكانة الكارزمية لابد وان يصاحبه القدرة على توافر المهارة الكافية لتكوين الأداء والأفكار المتعلقة بكيفية الخروج من الأزمة التى يمر بها أفراد المحكومين ، وبدون وجود مثل هذا التصور الذى يمثل الحل الأمثل للازمة فان الزعيم يصبح فى موقف ضعيف لا يمكنه من تصحيح الفوضى او توفير المؤسسات بما يفضي إلى شيوع الإحباط والارتباك النفسي للمجتمع ، أما القدرة على الاتصال ، فى مدى اجتذاب الزعيم الكاريزمي لولاء المحكومين وفى هذا السياق لابد من أن يكون قادرًا على توصيل آرائه وأفكاره وتصوراته التى يسعها إلى تطبيقها من خلال الأفراد .

كما يجب على الزعيم الكاريزمي أن تكون لديه القدرة على التعامل مع المشاكل المختلفة التى تهم كل فئة من فئات المجتمع على حده ، ومع طموحاتهم وآمالهم حيث يستحيل أن يكون هناك تصور واحد يوجه إلى

جميع أفراد المجتمع ويرضي جميع الأطراف ويشبع كافة المطالب والمصالح.

ومن هنا فان مهمة الزعيم الكاريزمي تتمحور فى إقناع كل فئة بقدرة القيادة الكاريزمية على تلبية مطالبها ومن خلال ذلك تسهل مهمته فى تعبئة الجماهير وهو ما يتطلب قدرة ومهارة من نوع خاص لا تتوافر فى الشخصية الكارزمية .

أما القدرة على تدعيم السلطة : فقد أكد ماكس فيبر من خلال نظريته عن الزعامة الكاريزمية على هذه القدرة فى تدعيم المكانة التى يتميز بها الزعيم الكاريزمي فيقدموا عليهم أن يقدموا الأسانيد القوية لأفكارهم ورسالاتهم التى قاموا من أجلها ، ويجب أن يستمروا فى تقديم تلك الأسانيد طيلة وجودهم فى مراكزهم فى الحياة السياسية لأن فقد وتتزعزع الثقة لديه عندما تظهر قوى جديدة منافسة له يؤدى أن تنتهى مكانته كهدف تلتف حوله الجماهير فى علاقة توحد واندماج ، وبالرغم من أن الشخصية الكارزمية تستطيع الاستمرار فى المنصب القيادى من خلال التركيز على استخدام وسائل الإكراه / العنف أو عن طريق إنجاز بعض المهام الاقتصادية .

هوامش الفصل الأول :-

١ - راجع فى تفصيل ذلك : عادل محمد محمد عبد الرحمن ، القيادة الكارزمية مع التطبيق على مصر ، رسالة ماجستير فى العلوم السياسية ، غير منشورة ، كلية التجارة ، جامعة أسيوط ، ١٩٩٢

٢ - هدى حافظ إبراهيم متكيس ، النخبة السياسية فى تونس ، ١٩٥٦-١٩٧١ ، رسالة ماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨١ ، ص ٣٧ .

٣ - المرجع السابق ، ص ٣٨ ، وراجع أيضا : عادل محمد عبد الرحمن ، مرجع سابق .

4 - Max Webet, The Theory of Social Economic Organ Izatioan T.....,By A. .M Henseran Talcattprson With on Intars By Talestt Arsons), London, Oxford University Press ,47 ,P. 364.

٥ - راجع : هدى حافظ إبراهيم متكيس ، النخبة السياسية فى تونس ، ١٩٥٦- ١٩٧١ ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .

6 - Edward Shills , Charisma ruler Status American Sociological Review, VOL30 ,NO , 2, April , 651, PP, 122-223.
7 - Weler, The Theory OF Social & Economic Organization, Op Cit, P358.
٨ – دكتور / السيد محمد الحسين وآخرون ، ماكس فيبر ، المجلة الاجتماعية القومية ، المجلد الرابع ، العدد الثانى ، مايو ١٩٦٧ ، وراجع أيضا : عادل محمد عبد الرحمن ، مرجع سابق .
9 - Weber, The Tteory of Social and Economic Organization , Op Cit, p. 328.
10 - ibid, p.328.
11 - ibid, p.328.
12 - Ann Ruth Willner & Darathy Willner, The Rise and Role Charismatic
13 - ibid , p . 84.
14 - burns, janes mac gregor, leasersip, New York: Harber & Pow Publishers, 1978. p.244.
15 – ibid, p 244 .
16 - Chinoy Society , New York , Ransam House, 1961, p 247 .
وراجع أيضاً : عادل محمد عبد الرحمن ، مرجع سابق .
١٧ – د / حورية توفيق مجاهد ، نظام الحزب الواحد فى أفريقيا ، بين النظرية والتطبيق ، مرجع سابق ، ص ٦١ .
١٨ – راجع : دكتور / محمد نصر مهنا ، فى السياسات العالمية والاستراتيجية ، دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨١
١٩ – السيد عبد المطلب أحمد غانم ، علاقة الرأى العام بالتنمية السياسية ، دور الإدراك السياسي ، رسالة ماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ١٠٣ .
٢٠ – دكتور / عبد الخبير محمود عطا محروس ، دراسات فى الاتصال السياسي والتنمية السياسية ، التنمية السياسية ، جامعة أسيوط ، كلية التجارة ، قسم العلوم السياسية ، ١٩٨٢ ، ص ٤٩ .
٢١ – دكتور / حامد ربيع ، نظرية السياسة الخارجية ، مكتبة الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ص ٣٥ – ٤٤ .
٢٢ – دكتور / حامد ربيع ، المرجع السابق ، ص ٤٢ .
٢٣ – دكتور / خليل أحمد ، العرب والقيادة ، بحث اجتماعي فى معنى السلطة ودور القائد ، مرجع سابق ، ص ٢١ – ٢٢ ، وراجع أيضاً : عادل محمد عبد الرحمن ، مرجع سابق.

الفصل الثاني

نشأة السلطة

إن توافر عنصر السلطة القادرة على تحقيق الانسجام الاجتماعي داخل المجتمع السياسي هو أمر ضروري لقيام الدولة كحدث تاريخي وعلى التأكيد لاستمرار هذا المجتمع وقد أخذت السلطة فى الدولة القومية الحديثة تنسلخ عن شخص الحاكم لكى ترتبط فى كيانها العضوي – طريقة تشكيلها العضوي – والوظيفي – تحديد وظائفها وطريقة أدائها لهذه الوظائف بنظام مسبق تلتزم به سواء تعلف ذلك بذات السلطة أو فى علاقاتها بالمحكومين وتأسيساً على ذلك يرى الدكتور محمد طه بدوى (1) . أن الحكومة فى الدولة لا تعنى أكثر من الجهاز العضوي الذى ينهض بإسمها ولحسابها بمهام الحكم بمقتضى نظام قانوني من ثناياه شرعية الحكم .

يتفق فريق من الباحثين حول استعمال كلمة الحكومة للتعبير عن الهيئة الحاكمة غير أن كلمة " حكومة " تستعمل لتعبر عن معاني مختلفة غير أن الحكومة فى موضع معين تعنى بالسلطة التنفيذية فقط أى السلطة التى تقوم بتنفيذ القوانين وإدارة المرافق العامة وهذا استعمال شائع .

وعلى الرغم من أن البعض يرى أن السلطة التنفيذية أى البرلمان هو الذى يحكم فى النظام البرلمانى وذلك بواسطة تشريعية لقوانين يخضع لها الجميع إلا أن السلطة التنفيذية واتصالها المباشر بالأفراد جعل الناس يعتادون أن يروا فى السلطة التنفيذية المحرك الأول والإدارة السياسية العليا للدولة لذلك خصوها بكلمة (حكومة) لبيان أنها هى الهيئة (الحاكمة) التى تحكم مباشرة وخاصة فى العالم الثالث .

ولعل هناك تعريفاً للحكومة أشمل من سابقة وهو أن الحكومة هى مجموع السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية واستعملت كلمة

الحكومة كذلك للدلالة على الوازرة وخصوصاً في البلاد التي تأخذ بالنظام البرلماني ، فإذا قيل مثلاً أن الحكومة مسئولة أمام البرلمان ، فإن كلمة " حكومة " إلى معنى الوزارة وحقيقة الأمر لا يوجد فرق بين هذا التعريف للحكومة وبين التعريف الأول لها وذلك لأنه يعبر عن السلطة التنفيذية وإن اختلفت المسميات فعندما نقول في النظام البرلماني رئيس الحكومة نقصد به رئيس الوزراء الذى هو رئيس السلطة التنفيذية بينما نجد في النظام الرئاسي رئيس الحكومة هو في نفس الوقت رئيس الدولة .

ويعقب دكتور ثروت بدوى على تعريف ببرد الحكومة الذى يقول هى بالمعنى الواسع ممارسة السلطة فى جماعة سياسة معينة بقوله وبالتالي يكون المقصود من كلمة الحكومة نظام الحكم فى الدولة أى كيفية ممارسة صاحب السيادة للسلطة العامة وشكل الحكم ولا شك فى أن هذا التعقيب غير سليم وذلك لوجود اختلاف بين الحكومة كإطار أو كهيئة حاكمة أى بين الحكومة كشكل حكم وبين الحكومة كأسلوب حكم وهذا خطأ أمر شائع بين كتاب النظم السياسية والقانون الدستوري ويتضح الفارق الشاسع بين المفهومين فى أسلوب ممارسة السلطة .

وقد يخلط البعض بين الدولة والحكومة وفى هذا يتدارك روبرت ماكيفر مؤلف كتاب تكوين الدولة الخلط بين المفهومين ويوضح المقصود بكل منهما ، فيذكر أن الحكومة هى أداة الدولة الإدارية والدولة منظمة واسعة تشمل الحكومة وغيرها ولابد لكل منظمة اجتماعية من أداة إدارية محورية تتعهد سياستها وتنفذها والحكومة هى التى تتولى هذه الوظيفة فى الدولة والدولة اكبر وأشمل من الحكومة ولها دستورها وقوانينها وطريقها في تكوين الحكومة وهيئة مواطنيها .

يعتبر البعض أن الحكومة Government تمثل الجانب التنظيمي فى الدولة وذلك لأنها أى الحكومة تعمل على صياغة السياسة العامة وتنظيم

الشئون العامة وتسيير الشئون الخارجية والداخلية للدولة ونظراً لأهميتها القصوى فى تنظيم تلك الدولة اعتبرت هى أحد الأركان الأساسية لقيام الدولة ، بل هى المعبر عن استمرارية الدولة وحيويتها ، ولعل هذه الاستمرارية تتطلب إبراز الشرعية لأعمال الدولة ولابد لهذا من إطار تتبلور فيه تلك الشرعية ويعبر عنها .

وفى هذا يرى إبراهيم درويش إلى الحكومة هى المؤسسة التى من خلالها تتحول إرادة الجماعة وباسم الدولة - إلى قواعد شرعية عامة وملزمة لمصدرها أى الحكومة وملزمة للمخاطبين بها على السواء والإلزام ولا يعنى ذلك بذل غاية وإنما يعنى تحقيق نتيجة من قبل جميع الأطراف فى تحقيق التنفيذ والتعريفات السابقة برمتها تثير الجدل بين الباحثين عن ممارسة الهيئة الحاكمة للسلطة من ثنايا بلورة مشاكل عدم الوضوح ويمكن تعريف الحكومة أو الهيئة الحاكمة بأنها الهيئة (فرد أو قلة أو غالبية) التى لها السلطة العليا فى الدولة وهى بذلك تسير جميع أمور الدولة وفى جميع المجالات [٣] .

ومع ذلك فإن التعريفات السابقة لا تزال يتضح منها عدم الربط بين السلطة كسلطة وبين طريقة ممارستها أى كونها ديمقراطية أو دكتاتورية فردية أو جماعية فضلاً عن عدم ارتباط تسيير أمور الدولة العامة وفى جميع المجالات بمفهوم الشرعية رضاء المحكومين عن تلك السلطة العليا فى الدولة كيفية نشأة هذه الهيئة أو السلطة العليا فى الدولة ودخول فكرة النشأة هذه ثار جدل وخلاف كبير .

ويرى فريق من الباحثين [٤] أن هناك خطأ شائعاً وهو أن الباحثين على اختلاف تخصصاتهم عندما يتحدثون عن نشأة الدولة إنما يتحدثون عن أصل الحكومة أو كيفية تواجد الهيئة الحاكمة أو كيفية قيام السلطة .

وكما قلت أن الأساس لهذا هو اعتبارهم أن في قيام السلطة اكتمال عناصر الدولة وبالتالي تنشأ الدولة ، غير أن هذا التبرير إن كان صحيحاً في إطاره العام فهو لا يمكن الدفع به ذكر نظريات أو أفكار تأصيل السلطة أو الحكومة تحت عنوان نشأة الدولة وهو ما جرى عليه الدارسون للدولة عند مناقشة موضوع نشأة الحكومة (٥) التى لا تصل إلى درجة النظرية .

وفى هذا الإطار معالجة كيفية نشأة السلطة وليس بالدرجة الأولى تتبع تطورها التاريخي أو اختلاف وجهات النظر حول نشأة الهيئة الحاكمة فى التجمعات البشرية .

١ـ فكرة المصدر الإلهي للسلطة :ـ

ظهرت هذه الفكرة فى الفلسفات القديمة مثل الحضارات الفرعونية والصينية والهندية بالإضافة إلى الحضارات الإغريقية ثم الرومانية وهذه الفكرة ترتبط بمفهوم أسطوري ازدهر فى تلك الحضارات الإغريقية ثم الرومانية وهذه الفكرة ترتبط بمفهوم أسطوري ازدهر فى تلك الحضارات .

وهذا المفهوم الأسطوري يأخذ إحدى صورتين أما تقديس الحاكم على اعتبار إنه مكلف من عند الآلة وممثلاً له على الأرض وأما فى صورة تالية الحاكم نفسه فيذكر صاحب كتاب الأنظمة السياسية المعاصرة حول هذا الموضوع ما يلي : " ومن الثالث أن هذا التكييف الإلهي لطبيعة يجعل سلطانه مقدساً " .

إذ إنه لا يجوز للبشر أن يناقشوا (الإلهة) أو أن ينظروا على تصرفاتهم نظرة انتقالية وترتب على ذلك أن سلطات الملوك الإلهة كان سلطاناً مطلقاً لأحد له وكانت أوامرهم لا مرد لها .

ويرى البعض أن الديانة اليهودية نظرت إلى الله على إنه منشئ السلطة الملكية وإنه هو الذى ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة وينتزعها منهم كما يرى البعض الآخر أن هذه الفكرة تطورت مع ظهور الديانة المسيحية ترددت نظرية الحق الإلهي المباشر على السنة الكثيرين من رجال الكنيسة

المسيحية ومن خلال الصراع بين الكنيسة والإمبراطورية تطورت تلك الفكرة إلى فكرة أخرى مفادها أن السلطة وإن كان مصدرها الله فإن اختيار الشخص الذى يمارسها يكون للشعب .

وبعبارة أخرى قام الفصل بينهم السلطة والحاكم الذى يمارسها ومن هنا ظهرت الفكرة الجديدة وهى الحق الإلهي غير المباشر والملاحظ هنا أن الدين الإسلامي لا يتفق مع ما جرت عليه الفلسفات السياسية القديمة أو الدين اليهودي ثم المسيحي أو ما قد يكون قد اختلف اتباع هذين الدينين من أفكار وعدم اتفاق يتضح فى أن الدين الإسلامي لا يرى أن الحاكم خليفة الله على الأرض وإنما يذكر بوضوح تام أن الإنسان هو خليفة الله على الأرض كما يتضح ذلك الاختلاف فى أن الإسلام لا يفصل بأى شكل من الأشكال بين الدين والدنيا والأمور السياسية والدنيوية والأمور الدينية .

إن هناك ارتباط وثيقاً بين القيم بالفرائض التى فرضها الله على المسلمين جميعاً وبين العلاقات بين الأفراد بعضهم ببعض لذلك كله فإن الإسلام لا يتعرف بالحق الإلهي للملك أو المصدر الإلهي لسلطة الحاكم وأن ما يذكره الإسلام باختصار هو أن الحاكم (أو ولى الأمر) له حق الطاعة . تلك الطاعة فى طاعة الله وليس بها مخالفة صريحة أو ضمنية لأوامر سبحانه وتعالى وبهذا فمضمون الإسلام إنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق .

وقد سبقت الإشارة إلى أن فكرة المصدر الإلهي للسلطة وجدت مجالها فى الدين المسيحي وازدهرت فى فترة الصراع بين الكنيسة والسلطة المدنية أو الإمبراطور وأيا كانت صور تلك الأفكار فإنما كانت تعنى سيطرة الحاكم بصفة الإله أو المفوض من عنده على رعاياه دون حق وتبريراً للسلطة المطلقة التى تمتع بها الملوك فى تلك المرحلة القديمة فى التاريخ .

وقد بعثت الفكرة من جديد بعد ظهور فكرة الدولة القومية على يد الملوك إضفاء صيغة مقدسة على حكمهم المطلق ومن أمثال أولئك الملوك لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر فى فرنسا حتى ١٧٨٩ م وملوك أسرة ستيورات فى بريطانيا حتى ١٦٨٨ م وغليوم الثاني فى ألمانيا إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى وكذلك إمبراطور اليابان حتى وقت قريب وهذا التبرير لا يمنع استبدادية الحاكم بل يعطيه الصفة الشرعية حيث يرى النص أن الحاكم الذى يمارس سلطة إلهية يستطيع أن يستبد بها وإن كان الشعب هو الذى اختاره وما دام الحاكم يستمد السلطة من الله فهو لا يكون مسئولاً أمام أحد غير الله فالاختيار الديمقراطي للحاكم لا يعنى حتماً أن يكون الحكم حراً بل يمكن أن يكون استبدادياً .

ونظراً لتطور الأفكار وانتشارها وتأثير الفكر الإسلامي منذ العصور الوسطى السياسي بصفة عامة تغيرت النظرة المقدسة للحاكم وبتبرير سلطته كسلطة مقدسة فقد اضمحلت بذلك "نظرية " المصدر الإلهي للسلطة أو نظرية النشأة المقدسة كما يسميها البعض .

وهناك من يرى اضمحلال تلك الفكرة أو النظرية يرجع إلى ثلاث أسباب رئيسية هى:-

أولاً :- ظهور نظرية العقد الاجتماعي .

ثانياً :- انتصار السلطة الزمنية على السلطة الدينية .

ثالثاً :- نمو الأفكار الديمقراطية إذ قضى على النظريات المؤيدة للحكم المطلق .

إن هذه السباب مجتمعة أدت إلى إضعاف الفكرة الأولى فى تأسيس أو إيجاد الهيئة الحكمة او السلطة إلا أن فكرة العقد الاجتماعي بصفة خاصة يمكن أن تعتبر بديلاً عن فكرة المصدر الإلهي للسلطة وذلك لأنها تقدم أساساً جديداً لأصل السلطة أو الحكومة .

٢ـ فكرة العقد الاجتماعي للسلطة :ـ [٦]

شاع استعمال مفهوم النظرية عند الحديث عن فكرة العقد الاجتماعي وحقيقة الأمر أن هذه الفكرة ليس بها من مقومات النظريات شيء وهي بادئ ذي بدء خيالية الأساس أى أنها لا تقوم على الواقع بقدر ما تقوم على تصور افتراضي فكان من الأصح أن تذكر على أساس افتراضية العقد الاجتماعي لأن حالة النظرة الأولى تصورها أصحاب بفكرة العقد الاجتماعي بنماذج مختلفة وما يدور حله من تحسينات وافتراضات كلها تخرج عن إطار البحث اعلمي الذى يملك أن يدرك وهو يطمئن مدى الصواب ومدى الخطأ في مادة البحث المعروضة عليه في هذا الإطار تناول مضمون هذه الكرة بالعرض والتحليل .

عن فكرة العقد الاجتماعي وإن كنت قد نسبت إلى مفكري القرن السابع عشر والثامن عشر الميلادي من أمثال هوبز ولوك وروسو إلا لها أصولها التاريخية القديمة ومنذ الحديث عن السلطة أو الهيئة الحاكمة عند الإغريق وقد يكون أحد الأسباب الذى جعل أساس الحديث حول تلك الفكرة يدور حول ما عرضه أولئك الفلاسفة الثلاثة هو أن هؤلاء الفلاسفة قد تمكنوا من بلورة تلك الفكرة فى صياغة مقبولة على الأقل فى تلك الفترة التاريخية التى عاشوا فيها ونظراً لإجماع الدارسين على أهمية ما قدمه أولئك الفلاسفة الثلاثة من مفاهيم متباينة حول فكرة العقد الاجتماعي فإنني أحاول أن أتعرض لذلك كل على انفراد .

فكرة العقد عند توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩ م)

ذهب هوبز إلى أن الإنسان كان يعاني فى فجر التاريخ تعاسة العيش بدون حكومة فالناس ميالون بالطبع إلى التنازع والتناحر فسعوا للتجارة من مزالق رغائبهم من خلال اتفاقهم أن يتنازلوا عن حرياتهم الطبيعية لسلطة تخيفهم جميعاً ، ويمكن مما سبق إدراك أن فكرة العقد الاجتماعي عند هوبز تناولت جانبين جانب الدولة حالة الفطرة الأولى أو الحالة الطبيعية جانب

العقد أو التعاقد بالنسبة للحالة الطبيعية يرى هوبز أن تلك الحالة هى حالة وحشية وفوضى معه فى تصور شكل تلك الحالة فعند لوك على عكس هوبز حالة الطبيعية لأولى هى حالة حرية ومساواة فى ظل القانون الطبيعي الذى كان يحكم حالة الطبيعة هذه إلا أن عدم الاستقرار الذى يساعد تلك الحالة ختم وجود هيئة أو شخص غير متحيز يحمى هؤلاء الأفراد وبالتالي فقد قام الأفراد بالتنازل عن بعض من حقوقهم لهذه السلطة لتقوم بمسؤلياتهم نحوهم لتحقيق الأمن والاستقرار فى المجتمع .

ومن هنا يلاحظ فى فكرة لوك للعقد الاجتماعي خاصية متميزة وهو أن العقد قام بالتنازل لأفراد عن بعض حقوقهم وليس كل حقوقهم وفى هذا ضمان لعدم دكتاتورية الحاكم بالإضافة إلى أن لوك يرى حق الأفراد فى خلع الحاكم واستبداله بآخر فسلطة الحاكم محدودة بطبيعتها فإذا ما حاول أن يستزيد من سلطته أو أن يسئ استعمالها كان من الشعب أ يخلعه .

ومن هنا يمكن القول أن فكرة لوك حول العقد تضمن بشكل أو بآخر عدم وجود المحاكم المطلق وتقر شرعية الثورة وبالنظر إلى ما ذكره لوك (٧) حول مفهوم التعاقد بين الأفراد فى المجتمع وبين الحاكم و تقييده لسلطة ذلك الحاكم وتحديد حقوقه وواجباته ندرك أن منطلق لوك الأساسي هو محاربته للحكم المطلق فى إنجلترا الذى ساند هوبز ، وتأييده لنضال البرلمان ضد الملوك وتدعيمه لثورة سنة ١٦٨٨ م استنادا إلى أن جيمس الثانى قد أخل بشروط العقد الاجتماعي ، ومن ثم فللشعب حق الثورة عليه لقد أثارت تلك الأفكار التى جاء بها لوك والتى تميزت عن سابقتها انتباه الكثيرين بل و أصبحت موضع إعجابهم خاصة فى تلك الفترة التى بدا الملوك و أصحاب السلطة يستبدون فيها دون مراعاة للمصلحة العامة . وبذلك كانت أفكار لوك بمثابة المحرك والمثير لقيام الثورة ضد الحكم الاستبدادي فى إنجلترا او أمريكا .

وما ذكر عن تأثير البيئة فى أفكار هوبز يمكن أن يقال حول تأثيرها فى فكر لوك السياسي . ويمكن إيجاز حالة تلك البيئة بالقول فى الوقت الذى عاش فيه لوك كان هناك صراع بين الملك المستبد وبين البرلمان وتأثر لوك يتضح فى كتابه إلى وضعه حول الحكومة المدنية والذى فضل فيفاصل الحكومة وهو فى ذلك ينتقد من استند إلى نظرية المصدر الإلهي للسلطة ليستفيد بالحكم أو يؤيد استبدادية الحاكم .

ويوضح محمد طه بدوي هذا التأثير بقوله : " إن حزب الهويج Whigs الذى ناهض سلطات ملوك ال ستيورات ثم كلل نضاله بالنصر كان فى حاجة إلى فقه يدعم برامجه ويقنع بشرعية وسائلة ، ذلك بان ثورة ١٦٨٨ م هى ثورة لهذا الحزب ، وكان لابد وان يتبلبل الضمير الإنجليزي ويتساءل عن شرعية خلع الملك الشرعي جاك الثانى هل من الجائز أن يخلع ملك شرعي لمجرد كونه من ال ستيرار Stuart الذى اصبح لا يرجى لهم علاج ذلك سؤال كان يجرى على السنة الملاء فى إنجلترا وكان لابد لحزب الهويج من أن يجب عليه ، وكان لابد للضمير العام الإنجليزي من أن يستريح وكان لوك قد كرس فكرة لخدمة مبادئ ذلك الحزب لذاك استجابت فلسفته السياسية لمقتضيات مواقفه .

إن الفكرة السياسية حول مفهوم معين تدور وجودا او عدما مع الظروف الأحوال المهيئة لتلك الفكرة . وبالتالى فعند دراسة اى أفكار سياسية لابد وان يدرك الباحث نوعية البيئة التى وجدت فيها او انبثقت منها تلك الأفكار السياسية وقد يؤيد ما ذكرت حول تأثير البيئة فى الفكر السياسي ما ذهب إليه روسو عنة تأييده فكرة العقد الاجتماعي .

فكرة العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو(١٧٧٨-١٧٧١٢)

سبقت الشارة انه قد ضعفت فكرة العقد الاجتماعي فى أوروبا وكان آخر من قام بذلك هو هوجان جاك روسو حيث اتخذها أساسا لأفكاره الحديثة فى ذلك الوقت عن الحكومة .

لقد مهد روسو بأفكاره السياسية لقيام الثورة الفرنسية ولقد استند فى أفكاره السياسية على نظرية العقد التى اقتبسها من الذين سبقوه . وكان للبيئة التى عاش فيها دور أساسي في تنمية أفكاره على النحو الوارد فى تصوره لفكرة العقد الاجتماعي وفى تصوره هذا يختلف روسو عن سابقيه اختلافا جوهريا .

هذا .. وتجد أن هناك اتفاقا فى ناحية واحدة بين روسو وهوبز وهو أن العقد وسيلة إنشاء السلطة غير أن الاختلاف واضح فى حالة الفطرة الأولى وفى مضمون العقد وفى الآثار المترتبة عليه ، ثم إذا كان روسو يلتقي مع لوك فى بعض مقدمات العقد إلا انه يختلف معه أيضا فى مضمونه وآثاره ، ولعله يمكن القول أن أحد أسباب ذلك الاختلاف الأساسي بين مفكري العقد الاجتماعي هو اختلاف العوامل البيئة التى عاصرها كل منهم .

ويرى البعض أن روسو صور حالة الفطرة الأولى على أنها مثالية سعد فيها الفرد اكثر مما سعد فى اى وقت آخر غير أن هناك من يعتقد أن هذا ظن خاطئ حيث أن حياة الجماعة هى وحدها التى ترتقى بالإنسان ومعنوياته وترتفع بتفكيره ومشاعره ، وتحل العدالة والفضيلة مكان الغرائز والشهوات ، وتحكم العقل فى التصرفات وأيا كانت صورة حالة الفطرة الأولى فالهم هو مضمون العقد والذى يختلف فيه روسو مع من سبقه المفكرين .

حيث نجد روسو يرى أن العقد يتم عن طريق تنازل الأفراد تنازلاً كلياً عن جميع حقوقهم لا لشخص أو هيئة وإنما لمجموعهم أو ما أطلق عليه روسو مفهوم الإرادة العامة The general Will وهذا التنازل لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائياً لأنهم سيستعيضون عن حرياتهم وحقوقهم الطبيعية التى نزلوا عنها بحريّات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها .

ومن هذا التصور ظهرت فكرة الوكالة فى ممارسة السلطة أى أن من يمارس السلطة إنما يمارسها وكيلاً عن الأمة المعبرة عن الإرادة العامة ومن ثم يتولى السلطة يعتبر خادماً لهذه السيادة وسلطته ناشئة عن التوكيل ومهما تكن التبريرات التى أوجدها روسو لقيام تصوره فقد تعرض هذا التصور لانتقادات عدة ويوضح روبرت ماكيفر بعد انتقاداته بقوله (١٠) .

ولا يوضح روسو كيف يجرى كل هذا توضيحاً كافياً ويعترى بيانه للنظرية التناقض والاضطراب ولكنه مع ذلك ينتقل بها من الفردية إلى الجماعية فتتوارى الإرادات الفردية والمصالح الخاصة التى رآها هويز ولوك الخير العام الذى يتصوره روسو وتعلو مختلف الإرادات إرادات مشتركة بين الناس كمواطنين أو ككائنات اجتماعية يختفى بعد ذلك العقد الذى انطلق منه روسو باختفاء الإرادات الخاصة وراء الإرادة العامة ....."

وبذلك فإن النقد الأساسي الذى وجه إلى فكرة روسو حول العقد كأساس لنشأة السلطة هو أن روسو ينفى وجود العقد بعد تأسيسه وذلك من حيث لا يدرى أو لا يقصد وذلك بالإضافة على غموض الفكرة بصفة عامة من حيث كيفية تأسيس ذلك العقد لوجود السلطة وعلي الرغم من أن الغاية من أن الغاية من فكرة روسو حول العقد الاجتماعي هو وجود مجتمع أكثر سعادة وعدالة وذلك عن طريق تحقق سلطة الإرادة العامة للشعب إلا أن بفكرته يخلق سلطة مطلقة قد يستغلها فرداً أو مجموع باسم الشعب أو يخلق جواً من الفوضى وذلك لعدم تقيد السلطة المستبدة وهو فى هذا يفترض افتراضاً قد لا يكون واقعياً خاصة فى المجتمعات الكبيرة وهذا الافتراض يمثل فى وجوب طاعة كل فرد للإرادة العامة عند روسو تستغل فى اتجاهين متعارضين اتجاه ينادى بالحقوق الفردية وكفالة الحرية الفردية واتجاه يؤيد السلطة المطلقة لمن يمارس السلطة وكيلا عن سلطان الإرادة العامة فى الدولة .

وبالرغم من الأفكار الجديدة التى جاءت بها فكرة العقد الاجتماعي كأساس لنشأة الهيئة الحاكمة وبالتالى توفر العنصر الأساسي الثالث للدولة وبالرغم من تأثيرها فى وجود أسس لتقسيم السلطة ومدى شرعيتها ألا إنه قد وجهت انتقادات عديدة إلى هذه المحاولة لتفسير نشأة السلطة ويوجز أحد الباحثين الانتقادات فى الآتي :-

أولاً :- أن حالة الفطرة الأولى التى افترضتها تلك الفكرة لم توجد من حيث الواقع كما تواجد حالة الفطرة الأولى على الأوضاع التى قال بها الفلاسفة الثلاثة هوبز ولوك وروسو وهى شر ، حرية ، حقوق عدالة وسعادة عامة على التوالى ذلك التواجد غير منطقي فى اغلب إلا إذا استثنينا حالة الشر فإنه غير مقنع أن يستبدل الفرد حياة الحرية وتوافر الحقوق أو حياة العدالة والسعادة بحياة أخرى تقيد فيه حرياته وتنتقض فيها سعادته أما فى حالة الشر وهى التى افترضها هوبز فلا اعتقد أن الأقوياء فى ذلك المجتمع الفطري إن وجد سيرضون بالدخول مع المغلوبين فى عقد يوفر حياة خيرة ثم ليس هناك ما يلزمهم فى ذلك التعاقد إلا سلطة أقوى وكان هوبز من حيث لا يدرى قد أعطى الشرعية لذلك الوضع .

ثانياً :- سبقت الإشارة إلى أن فكرة العقد الاجتماعي هى فكرة تبريرية ولذلك فلا نجد سنداً تاريخياً يوضح قيام السلطة فى المجتمعات السياسية البدائية أو تطورها وانتهائها أن اغلب الأفكار لم يكن يقصد بها فى الحقيقة تبيان أصل الدولة وتأصيل نشأتها بل ابتغت إضفاء الشرعية على السلطة السياسية فى الجماعة .

ثالثاً :- ندرك أن العقد لا يتم إلا فى ظل نظام أو سلطة تحميه فحيث لا توجد سلطة لا توجد عقود وبالتالى يمكن القول أن فكرة العقد الفلسفية لا وجود لها من الناحية الواقعية وذلك لأنها فكرة قصد منها إنشاء سلطة فى غياب السلطة .

رابعاً :- تفترض الفكرة عزلة الفرد وعدم اجتماعيته ونحن ندرك أن الفرد منذ وجود الخلق على هذه الأرض وهو فى حالة اجتماعية بشكل أو بآخر وبذلك فلا يمكن القول بأن العقد هو الذى أسس الحياة الاجتماعية وتطلب ذلك وجود سلطة والنظرية متهافتة فى المبدأ الخاطئ الذى انطلقت منه أى افتراضها أن الناس كانوا فى حالة طبيعية لم تكن تربطهم فيها أواصر اجتماعية فأصبح عليهم ان يجتمعوا ويتفقوا على أن يقيموا نظاماً اجتماعياً فى ظل الحكومة .

خامساً :- يرى البعض أن نظرية العقد الاجتماعي تنطوى على آراء خطره على الدولة إذ أن من يتمسك بها يعتقد فى أراء للشعب حقاً مطلقاً فى الثورة وهذه أفكار هدامة تؤدى إلى القضاء على المجتمع بأسره .

وبالرغم من كل هذه الانتقادات وغيرها فلقد كان الأفكار أثرها فى الحياة الأساسية فى أوروبا خاصة فى فترات اتضح فيها الصراع بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية وبين الحكم المطلق وبين المحكومين فسعت اغلب الأفكار وحول نشأة العقد إلى تغيير السلطة المطلقة للحكام إلا أنها أخفقت فى تحقيق تلك الغاية وفى خلال القرنين السابقين بدأت أهمية فكرة العقد الاجتماعي تضعف والاهتمام بها يقل ويمكن القول أن أحد الأسباب فى ذلك هو الاعتماد على الدراسات التاريخية فى تأصيل السلطة .

٣ـ الفكرة التاريخية للسلطة :ـ

بعد أفول فكرة العقد الاجتماعي واعتبارها مجرد تبرير للسلطة القائمة بدأ الاعتماد على الدراسة التاريخية فى العلوم السياسية وأثر هذا الاتجاه بصفة خاصة فى الاهتمام بتأصيل الدولة أو نشأتها التى اعتبرها هنا البحث عن أصل السلطة أو الحكومة ومن خلال هذا الاتجاه أو المنهج ظهرت فكرة النشأة التاريخية أو الطبيعية للسلطة و التى بتواجدها وجدت الدولة فى صورة ما يعتقد أصحاب هذه الفكرة أول ما يعتقدون أن تفاعل عديد من العوامل فى المجتمع أدى إلى ظهور فئة من بين أفراد الجماعة

استطاعت أن تفرض إرادتها على بقية أفراد الجماعة وتخضعهم لمشيئتها وأقمت لنفسها سلطة الأمر والنهي عليهم وألزمتهم بواجب الطاعة .

وعلى الرغم من منطقية الأساس الذى تستند عليه هذه الفكرة فى تأسيس السلطة فى المجتمع إلا أنها يكتنفها الغموض حول تحديد الوسيلة أو الوسائل التى استخدمها تلك الفئة لفرض سلطتها على الجماعة إلا أن القول بان هناك عديداً من العوامل فى المجتمع تتفاعل فتنتج السلطة يتفوق على غيره من الأفكار وذلك ن هذه الفكرة تتميز بخاصية وهى أنها تعطى لاختلاف الظروف والعوامل من مكان إلى آخر ومن زمن إلى زمن أهمية فى تكوين السلطة واختلافها نتيجة لذلك من دولة إلى أخرى .

وكان افتراض تفاعل عديد من العوامل فى المجتمع مقبولاً عند كثير من الكتاب وبعيداً عن الانتقادات التى وجهت إلى الأفكار الأخرى إلا أن هذا الافتراض لم يسلم من النقد وذلك لعدم تحديد تلك العوامل فهناك من أجملها بأنها عوامل تاريخية واجتماعية واقتصادية وهناك من حددها بثلاثة عوامل عرقية ودينية وسياسية كما أن هناك من حدد تلك العوامل لكى يوضح مدى قوة تأثير أو أهمية كل عامل منها .

ومن ناحية أخرى فإن نشأة السلطة ستختلف من مجتمع آخر وذلك لاختلاف العوامل والظروف فقد تكون السلطة أو الهيئة الحاكمة فى دولة ما قد نشأت لوجود العامل العرقي أكثر من وجود الوعى السياسي للأفراد فى المجتمع بينما نجدها فى مجتمع آخر نشأت نظراً لقوة العامل الديني .

ولعل هذه الإشارة إلى أهمية عامل معين من العوامل المنشئة للسلطة يدعونا إلى الحديث عن الفكرة التى رأى أصحابها إنه يمكن الاستناد إليها فى تفسير السلطة فى الدولة وهذه الفكرة هى فكرة القوة كأساس التفسير تكون الهيئة الحاكمة [١٢].

٤- فكرة القوة كمصدر للسلطة :-

لعل هذه الفكرة هي أكثر قرباً لمفهوم النظرية فى تحليلها الأساس السلطة كما أن هذه الفكرة أكثر الأفكار منطقية فى تفسيرها لنشأة الهيئة الحاكمة لقد لعبت هذه النظرية دوراً هاماً على مر العصور فى تفسير الظاهرة السلطوية أو الظاهرة الحكومية .

والنظرية فى أساسها تقوم على أن الجماعات الإنسانية الأولى كانت تعيش فى صراع دائم وكانت نتيجة الصراع الحتمية هى وجود غالب ومغلوب وفى هذه الحالة ستكون العلاقة المقتننة هى علاقة الحاكم بالحكيم.

وهنا تجدر الإشارة (١٣) إلى أن مفهوم الغالب أو الحاكم ليس بالضرورة فرداً واحداً فقد يكون مجموعة من الأشخاص ويرى الكثيرون أن هذه الفكرة تستند إلى مفهوم القوة المادية التى يمتلكها القوى فيسيطر بها على الضعيف أن هذا القول فى رأيي هو قول محدود ولا يمكن الاستناد إليه فالقوة لا تعنى القوة المادية فقط بل تشمل جوانب متعددة من أشكال القوة التى تتوافر للأفراد والجماعات بعضهم ببعض ومن هذه الأشكال :-

أ - القوة التى يكون مصدرها المال وتتمثل أهمية هذه القوة فى الدور الذى يلعبه المال أو القدرة المالية للفرد او الجماعة فى السيطرة على مجريات الأمور فى السلطة .

ب - القوة العددية وهى تعتبر قوة مادية وتتمثل فى سيطرة العصبية على السلطة أو الحكومة كما تتمثل فى تفوق جماعة على جماعة أخرى من حيث العدد البشري .

ج - القوة المعنوية وهى قدرة الشخص أو المجموعة أو الأغلبية على الحصول على السلطة وتكوين الهيئة لا لكثرة فى العدد ولكن لخصائص معينة من أهمها قوة الإيمان بالمبدأ .

د- القوة الفكرية وهى تميز شخص أو مجموع على بقية أفراد المجتمع بقدرات فكرية سواء عملية أو ثقافية تمكنهم من الغلبة على بقية أفراد المجتمع وتكوين السلطة .

هـ- القوة العسكرية وهى حصول بعض الأفراد على قوة السلاح تمكنهم من الاستيلاء على المراكز العليا فى المجتمع وبالتالي تكوين السلطة وتسيير الدولة وقد يمكن القول أن صورة القوة العسكرية فى تكوين السلطة فى الدولة أوضح صورة القوة خاصة إذا نظرنا إلى التاريخ الحديث والمعاصر للدول وكذلك إذا نظرنا إلى العلاقة السياسية بين الدول .

أن الحديث عن هذه الجوانب أو الصور من صور القوة لا يعنى بأى حال من الأحوال فكرة مفصلة عن تلك الجوانب أو الإدعاء بأن جانبا واحداً له الغلبة فى تأسيس الهيئة الحاكمة فى جميع المجتمعات وجميع الأوقات ولكن ما يمكن قوله هو أن جانب من هذه الجوانب قد يكون بارزاً فى مجتمع معين من زمن معين كما أن هذه الجوانب وتفاعلها لتكوين السلطة لا يعنى دوام شرعيتها وذلك لأن موضوع الشرعية هو موضع آخر .

هذا .... وإن كان الرأى السابق يرفض أن تكون القوة أساساً لاستمرارية فإن هناك من يرى عدم استساغة فكرة القوة كتفسير لتلك النشأة ولا شك فى أن الرأى الأخير رأى غير صائب الآن فكرة القوة فى الحقيقة تفسر لنا سواء فى النظام الداخلي للدولة أو النظام الدولي سير السلطة والاستيلاء عليها ثم المحافظة عليها ولو فترة محدودة .

لقد وجدت فكرة القوة تجاباً لأحد له من كثير من الكتاب أن أنصار المدارس الفكرية تبنوا فكرة القوة كأساس يرى لأغراض معينة يسعين إلى تحقيقها ومنا تأييد تدخل وعدم تدخل الحكومة فى تنظيم العلاقات المختلفة بين الأفراد فى المجتمع .

وعلى الرغم مما فى فكرة القوة من حقائق حول أصل نشأة الحكومة فى المجتمع واكتمال صورة الدولة فإن ما يعيبها هو ما عاب بعض الأفكار السابقة والتى تسند فكرة نشأة السلطة إلى عامل رئيسي واحد وتعمم ذلك التصور على جميع المجتمعات وفى كل الأزمنة ففكرة القوة على عكس الفكرة السابقة لا تعترف إلا بعامل القوة كأساس لنشأة الهيئة الحاكمة بل وتهمل أهمها لا كليا بقية العوامل الأخرى التى قد تكون أساساً فى تكوين السلطة في مجتمعات عديدة وفى أزمنة مختلفة (١٤) .

هوامش الفصل الثاني :-

١ - راجـــع فى تفصيل ذلك : دكتور / محمد طه بدوى ، النظم السياسية ، جامعة الإسكندرية ، ١٩٩٢ .

٢ - راجع فى تفصيل ذلك : دكتور / إبراهيم درويش ، النظام السياسي ، جامعة القاهرة ، بدون تاريخ إصدار .

٣ - دكتور / حسن بكر ، مبادئ العلوم السياسية ، جامعة أسيوط ، ١٩٩٣ .

٤ - راجع فى تفصيل ذلك : دكتور / على شمبش ، المدخل على العلوم السياسية ، الجماهيرية الليبية ، ١٩٨٥.

٥ - دكتور / حسن بكر ، كرجع سابق ، ص ص ٩٤ - ٩٨ .

٦ - راجع فى تفصيل ذلك : الفصل الرابع من الباب الأول من الكتاب " المؤلف " .

٧ - راجع فى تفصيل ذلك : الفصل الرابع من الباب الأول من الكتاب " المؤلف " .

٨ - راجع فى تفصيل ذلك : دكتور / محمد طه بدوى ، رواد الفكر السياسي الحديث ، مرجع سابق ، ص ص ١٩٠ - ٢٠٢ .

٩ - راجع فى تفصيل ذلك : الفصل الرابع من الباب الأول من الكتاب " المؤلف " .

١٠ - روبرت ماكيفر ، ترجمة : دكتور / حسن صعب ، تكوين الدولة ، مرجع سابق ، ص ص ٧٤ - ٩٧ ، وراجع أيضاً : دكتور / محمد طه بدوى ، مرجع سابق .

١١ - دكتور / على شمبش ، المدخل إلى العلوم السياسية ، مرجع سابق ، ص ص ٥٧ - ٨٩ .

١٢ - دكتور / حسن بكر ، مرجع سابق ، ص ص ٦٧ - ٧٨ ، حيث اعتمدنا على تحليله فيما يتعلق باهتمامه عن السلطة نقلاً عن : روبرت ماكيفر ، تكوين الدولة ، مرجـــع

سابق ، ويعتقد المؤلف أن ما أورده روبرت ماكيفر من أروع التحليلات وأقيمها فى التحليل السياسي للسلطة " المؤلف " .

١٣ - نفس المرجع السابق ، ص ص ٧٤ - ٧٦ .

١٤ - المرجع نفسه ، ص ص وما بعدها .

الفصل الثالث

جهود تنظير السلطة

إن التوجه صوب شرعية السلطة يرتبط بمتغيرين أساسيين هما الفكر السياسي وعلم السياسة فيما يتعلق بالفكر السياسي فقد سبقت الإشارة إلى كتابات كل من ارسطو وماكيافيللي وجون لوك وكيفية معالجة كل منهم للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين أما فيما يتعلق بعلم السياسة فإنه يتركز فى رأى ريمون آرون على دراسة علاقات السلطة فإنه يتركز فى رأى ريمون آرون على دراسة العلاقات السلطة بين الأفراد والجماعات كما يبحث فى تدرج السلطة داخل الجماعات الكبيرة فى حين يعتبر موريس ديفرجية (١) .

إن علم السلطة هو موضوع علم السياسة الذى هو فى نفس الوقت علم الاقتدار Puissance ولسوء الحظ البحث السياسي فى العالم العربي الخلط بين مفاهيم مثل الاقتدار والقوة Strength والإرغام Forece والنفوذ influence كذلك بثور الخلط فى البحث السياسي العربي بين حضور السلطة فى المجتمع الوطني وغياب السلطة بين المجتمعات واحتكار السلطة لأدوات الإكراه المادي أن يكون المجتمع هادئاً والخيرية المستحدثان من الشرعية السياسية للسلطة من ثنايا عنصر الرضاء الذى يسود المحكومين ، إن مفهوم القدرة Capabitity أوضح عشية الحرب العالمية الأولى أن جوهر الدولة هو تنمية وزيادة القوة واكتشافها ومن ثم تطلب الأمر تطوير مصادر الطاقات الفعلية والمعنوية للأمة أى أن الدولة هى كائن يبحث عن القوة حيث وجدت كما يراها الألمان أنصار نظرية القوة .

وشارك فيها فقهاء ذوى اتجاهات ليبرالية ديمقراطية أمثال جورج كاتلين ، وهارولد لاسويل برترندارسل وهانز مورجانتو الذين اهتموا بالدور

المسيطر فى الممارسة السياسية بحيث اعتبروا أن السعي إلى القدرة كقيمة عليا إن لم تكن أعلا القيم أمر ضروري للحكومة الصالحة .

وقد اعتبر برتراندراسل أن تصلح الإنسان إلى القوة هو الذى يحدد صور الصراع الاجتماعي أو التعاون الاجتماعي التى تنشأ بين الناس وإن نزعة الناس إلى القوة هى المفهوم الرئيسي للعلم الاجتماعي بما فيه علم السياسة ، وعلى الرغم من الميل الواضح إلى اعتبار " القدرة بالمفهوم الغربي قيمة عليا مطلقة ومجردة فإنها تظل مفهوماً غامضاً بسبب تعدد التفسيرات وبالأخص فى شأن وسائل القدرة وأغراضها فضلاً عما يترتب من دعم القدرة من نتائج تمس مثلاً عليا أخرى كالسلام والانسجام والحرية والمساواة [٢] ، وذكر أن مصادر القدرة متعددة وتتمثل فى : القوة الغاشمة أو التهديد باستخدامها ، وتشمل أيضاً : المهابة أو السلطة النفوذ الاجتماعي ثم الوسائل المالية التى تتمثل فى القوة الاقتصادية ثم القيادة الموهوبة التى سبقت الإشارة إليها .

أما هانز مورجنتاو فقد تمثل القدرة فى قوة الفكر النابع من المذاهب والأيديولوجيات والعقائد الدينية وعلى هذا النحو يتضح بعض الفروق الرئيسية بين كل من القدرة والسلطة فالأولى يغلب عليها أنها ظاهرة طبيعية وطبقية فى حين أن الثانية أى السلطة ظاهرة نسبية وإكراهية وشرعية .

إن القدرة كظاهرة طبيعية لدى الإنسان ككائن اجتمعي والأنا عند الإنسان لا تتطلب مجرد المحافظة عليه وإنما يريد الإنسان أيضاً أن يؤكد ذاته عن طريق التأثير والسيطرة على الآخرين وبذلك يشبع النزوع الأناني لمكانة الآمرة والاحترام واعتراف الآخرين به [٣] ، وتظهر القدرة عادة كقوة مادية وكامتداد لقوة طبيعية او كقوة عقلية أو جسمانية تمكن صاحب القوة من إكراه الآخرين على الإذعان لأرادته .

القدرة إذن ظاهرة طبيعية من الناحيتين الاجتماعية والسياسية فهى من جهة اجتماعية كما أشاروا بن خلدون حين اعتبر العصبية أساساً للقدرة السياسية وللتماسك الاجتماعي .

والقدرة من جهة أخرى ظاهرة طبيعية من الناحية السياسية كما درسها جوفنيل الذى اعتبر أن جوهرها هو الأمر أى أنها غاية فى حد ذاتها وهذا يعنى أن الحكام هم الذين فرضوا طاعتهم على المجموعات البشرية التى استطاعوا أن يحكموها فأولوا القدرة والأمر هم الذين نشدوا حكم الشعوب وليست الشعوب هى التى نشدت حكمهم ومن ثم تتألف من الحاكم وإدارته قدرة أفضل لغرض سيادتها على الآخرين مستعينة على ذلك بما تؤديه لهم من خدمات وتوحى هذه الخدمات بان القدرة تحررت من منشأها الأناني وإنها تحولت من قدرة أنانية قدرة إيثارية اجتماعية .

وهذا هو مركب القدرة الفعالة تلتقي فيه الطبيعتان الأنانية والمجتمعة التقاء ضرورياً وتلازمها الطبيعتان أيا كانت الروح التى نشأت فى ظلها وهكذا يمكن أن ينشد الحاكم لنفسه المجد ولامته العظمة فى نفس الوقت ومن ثم تكون رسالته كاذبة وخدماته صادقة وتتجسد فى هذا الحاكم المتراوح بين مصالحه الشخصية والأنانية والخدمات الشعبية المجتمعة طبيعة القدرة الثنائية ، أما القدرة كظاهرة طبيعية فى ارتباطها بالسلطة فهى الحركة القائمة وراء أى شكل من أشكال الحكم سواء كان ملكياً أو جمهورياً استبدادياً أو ديمقراطياً رأسمالياً أو اشتراكيا ولكن البعض يرون القدرة ظاهرة اقتصادية طبيعية ويجدون فيها أداة لسيطرة طبقة ما على طبقة أخرى وتظل القدرة سيطرة فئة قليلة على فئات اكبر منها وتأتي إيذاناً بإلغاء الطبقية أى يزول استغلال الإنسان لأخيه الإنسان فتزول حينئذ القدرة الاستغلالية وتزول نعها الدولة وهى ببساطة هى النظرة الماركسية التى زالت أفكارها بعد انهيار الأتحاد السوفيتي السابق .

القدرة كظاهرة علاقية فإنها ترتبط بمعناها السياسي ومعناها الإنساني علاقة بين كائنات إنسانية قد يكون بالفعل فى حالة تعاون حر إنها ظاهرة علاقية تظل فى حالة حركة أنها خاصية لعلاقة بين فاعلي سياسيي لجماعات أو أفراد بمعنى أن هناك طرفين او اكثر بينهم تفاعل وترابط وهكذا ينبغي أن نميز بين القوة وبين عناصر القوة التى تتمثل فى السكان أو الموارد الطبيعية أو القوة العسكرية وهذا يعنى ضرورة القوة من الناحية العلاقية والسلوكية أى أن ملكية القوة فحسب لا تكفي فلا إلا توجد عليها قيود ومحددات .

فإذا اعتبرنا أن القدرة هى التأثير أصبحت دراسة لجميع العلاقات الاجتماعية ولكن المعنى الخاص للقدرة السياسية هو أنها العلاقة التى تمكن الفئة او الشخص من توجه أفعال الآخرين توجيها يتفق مع أهدافه ويختلف صاحب هذه القدرة عن أصحاب النفوذ والتأثير بإنه يستطيع أن يفرض عقوبة على الذين يرفضون السير فى الوجهة التى يريدها فالقدرة موجودة ما دام هناك شخص يسيطر تحت وطأة العقوبة على تصرفات الآخرين (٣) .

قصارى القول إنه لما كانت القوة ظاهرة علاقية فإن هذا يتطلب ممارسة الأعمال من قبل كل من صاحب النفوذ والخاضع للنفوذ (الأفعال وورود الأفعال) .

سمات السلطة :-

ترتبط سمات السلطة بشرعيتها المستمدة من رضاء المحكومين ومعنى هذا أن السلطة – كالقدرة تماماً – محل راع بين الطبقات والنخب يهدف إحراز السيطرة ولكن فى قالب من الشرعية .

ورغم هذه الأفكار المثيرة للمشاعر ضد السلطة ، فقد استطاع بعض علماء السياسة فى القرن* العشرين من تخليص مفهوم السلطة من هذه الدلالات ، واتجهوا فى تفسيرها اتجاهات جعلتها مقبولة كموضوع لعلم

السياسة ، فقد فسرت إلى شخص معين وتشير السلطة إلى مقدرة الشخص ذى القدرة على إلزام شخص آخر بالقيام بفعل معين سواء بالإقناع أو بالضغط (٤) .

وإذا حاولنا أن نحدد مدلول كلمة " سلطة " ولو فى معانيها وأبعادها العامة لأمكننا القول بأنها التوجيه والأمر إن الانتماء إلى الجماعة يتضمن ويفترض دائماً الخضوع للسلطة وأن أى جماعة منظمة لابد أن تنقسم إلى فريقين أحدهما يعلو الآخر ولما كانت الجماعة التى نحن بصدد الحديث عنها جماعة منظمة أى توجد قواعد لتنظيم العلاقات بين أفرادها فإن حاجة الجماعة لإكراه من يحترمون هذه القواعد تصبح ضرورية لبناء الجماعة وهو ما يعبر عن وجود إرادة عامة للجماعة من حقها من واجبها أن تكره الفرد الخضوع للقواعد المنظمة لحياتها .

ومن جانب آخر نجد أن الخضوع للقواعد المنظمة كالحياة الجماعية له درجات يعكسها ويعبر عنها سلوك الفرد فى المجتمع السياسي فكل فرد فى سلوكه وفى مدى خضوعه لقواعد الجماعة يختلف عن غيره من الأفراد وفيما يتعلق بالانتماء نجد أن الفرد ينتمى إلى جماعات متعددة ويقسم هذا الانتماء إلى نوعين الأول انتماء إرادي نتيجة شعور الفرد بحاجته إلى هذا الانتماء الإرادي إلى نقابة أو جمعية دينية أو تنظيم سياسي أو نادى رياضي والنوع الثاني من الانتماء اللاإرادي أو الإجباري وهو انتماء يفرض على الفرد بسبب المولد مثل الانتماء إلى أسرة معينة أو طبقة معينة أو مجتمع سياسي معين أو أمة معينة .

وهكذا تتصف السلطة ، بمعنى التوجيه والأمر ، بالنسبية والاكراهية والشرعية ، فالسلطة لا تعنى أن المجتمع ينقسم إلى فريقين أحدهما يملك السلطة والأخر يخضع للسلطة فحسب ، بل تفرض السلطة علاقة اجتماعية تدور حول تنظيم مواقف يتجاوب فيها حاكم ومحكوم .

ومعنى هذا أن كل حاكم هو محكوم ، وكل محكوم هو حاكم فى نفس الوقت وقد يستثنى من هذه القاعدة طرفا السلطة حيث نجد وحدة نهائية محكومة هى الفرد الذى لا يحكم على غيره ، ووحدة نهائية فى الطرف الأخر هى الفرد الذى يمارس الحكم ولا يخضع لحكم أحد ، ولكن هذه الصورة الاستثنائية تختفي من الأنظمة الديمقراطية حيث تخضع أعلى سلطة فى الحكم للرابة الشعبية ولتأثير الفرد العادي الذى لا يشترك فى الحكم سواء عن طريق التصويت فى الانتخابات والاستفتاءات المختلفة . معنى هذا أن كافة الأفراد هم حاكمون ومحكمون فى نفس الوقت.

وتأسيسا على ذلك فان السلطة تعكس حقيقة هامة وهى أنها ليست نتيجة تعارض بين حاكم ومحكوم ، ولكنها نوع من التسلسل الهرمي التصاعدي داخل الجماعة المنظمة ، وكل سلطة من السلطات التشريعية والتنفيذية محكومة من جانب التنظيمات الحزبية إن وجدت هذه محكومة من جانب المواطنين العاديين و هلم جرا ، وتتضمن السلطة كما سبقت الإشارة عنصر الإكراه بمعنى الضغط الذى يتولد منه الخضوع ، وقد يكون هذا الإكراه المعنوي فهو الذى يتمثل فى الخوف والرهبة، وقد اتسعت صور الإكراه المعنوي فى العصر الحالى اتساعا لم تشهد العصور السابقة مثله .

وتتمثل صور الإكراه المعنوي فى الاعتبارات الأساسية الآتية :

أ – الإكراه الاقتصادى :

حيث من اليسير أن يخضع الإنسان التى تتحكم فى مورد رزقه وقد حلل كارل ماركس هذه الصورة من الإكراه تحليلا عميقا ، حيث يرى السلطة السياسية تعكس أوضاع الطبقات الاجتماعية من الناحية الاقتصادية حيث تركز السلطة فى أيدى الطبقة المسيطرة اقتصادياً وبالرغم من ان الماركسية بالغت فى تقدير أهمية الإكراه الاقتصادي وأهملت صور الإكراه غير الاقتصادي إلى أنها قدمت لأول مرة تفسيراً لظاهرة السلطة .

ب - *إكراه الاستيعاب الجماعي :*

بمعنى خضوع الفرد وإرغامه على الانسياق فى اتجاه معين بسبب انتسابه إلى جماعة معينة او تنظيم معين تحت تأثير الخوف من التعرض لأعمال الانتقام أو تحت تأثير الخوف من اتهامه بالجبن والخيانة ولعل أبرز الأمثلة على ذلك تظهر فى التنظيمات السرية مثل الأحزاب الشيوعية والتنظيمات السرية الدينية أو السياسية ذات الأهداف المتطرفة حيث تتكون هذه التنظيمات عادة من خلايا صغيرة مرتبطة ببعضها بيعض عن طري علاقات رأسية أو أفقية ومن ثم تصبح الرقابة مباشرة من جانب الجماعة كما يصبح العقاب مباشراً أيضاً ودون إمكانية تحديد مصدره او توقع أسلوبه فى حالة الخروج على تعاليم الجماع أو التنظيم وغالباً لا تتوافر الديمقراطية داخل التنظيمات بل تصدر الأوامر من قيادة الجماعة وعلى من توجه إليهم ضرورة الطاعة والتنفيذ بدون مناقشة .

ج - *الإكراه النفسي :*

وهى صورة حديثة انتشرت بفعل الوسائل العلمية الحديثة التى تستخدم فى الاتصال الجماهيري وبث الدعاية كالصحافة والراديو والسينما والتليفزيون .

وهذه الصور من الإكراه استخدمت لأول مرة على نطاق واسع من قبل النظام النازي الألماني على أنها اليوم تستخدم بطريقة أكثر اتساعاً وأكثر تنظيماً من جانب جميع الحكومات تجاه شعوبها ومن جانب الدول الكبرى تجاه الشعوب الصغيرة الأخرى أيضاً ومن الأمثلة التى تؤكد استخدام الدول الكبرى لأسلوب إكراه النفسي المخترعات العلمية الحديثة التى تحدث نوعاً من الإكراه النفسي لدى الشعوب أو للدول الصغيرة مثل إنتاج الأسلحة الذرية والأقمار الصناعية والعقول الإلكترونية وكذلك المحاولات المتكررة لغزو الفضاء .

السلطة ظاهرة شرعية :

هذا يعني أن الوصول إلى السلطة يتم بطريقة شرعية وكذا كيفية استخدامها وحدود استعمالها وبدون شك فإن فكرة السلطة تستند إلى مجموعة من المعتقدات التي تسود كل مجتمع سياسي أو جماعة سياسية حيث تحدد هذه المعتقدات أسلوب الوصول إلى السلطة ومن ثم تصبح السلطة شرعية إذا كانت متوافقة مع هذه المعتقدات ويصبح من يصل إلى السلطة شرعياً إذا ما وصل إليها وفقاً للمعتقدات السائدة في المجتمع .

إن الشرعية على هذا الأساس تختلف باختلاف الظروف وتحدد وفقاً للمكان والزمان ، فالشرعية السياسية فيما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر كانت تتحدد بالأصل الملكي أو الوراثة ، والشرعية اليوم تعتمد في الدول ذات الأنظمة السياسية المستقرة على الانتخاب والاقتراع العام والسلطة الشعبية .

وتضيف النظرية الشيوعية فكرة الانتماء للحزب والولاء للعقيدة كمصدر للشرعية السياسية .

أما في دول العالم الثالث والدول المتخلفة عموماً فإن الشرعية تخضع في كل مجتمع لعقائد وتقاليد خاصة مثل العائلة الملكة في بعض الأنظمة والأحزاب المسيطرة في أنظمة أخرى والأحزاب الواحدة في أنظمة ثالثة والاغتيالات السياسية في بعض الأنظمة والانقلابات العسكرية في بعض آخر ....

وتأسيساً على ما سبق يمكن القول أن كل حاكم لابد وأن يصل إلى السلطة بطريقة شرعية أو بطريقة موافقة للتقاليد المتعارف عليها للوصول إلى السلطة في المجتمع ، فنابليون بونابرت مثلاً عندما أراد أن يضفي على سلطته صفة الشرعية السياسية لجأ إلى الزواج من إحدى بنات آل هايسبورج ذات الأصل الملكي العريق لكي يضفي الصفة الشرعية على سلطته ، وهتلر

لكى يضفى الصفة الشرعية ، لجأ إلى أسلوب الاستفتاء العام والأغلبية المطلقة ، وديجول لم يتردد عن الانسحاب من الحياة السياسية ويترك السلطة عندما تخلت عنه الأغلبية حيث شعر أن سلطته قد فقدت صفة الشرعية ، وخرشوف حينما أراد أن يرفع عن ستالين صفة الشرعية استخدم أسلوب تقيم أعماله وتصرفاته من خلال الحزب الشيوعي ، وهو نفس الأسلوب الذى استخدم فيما بعد مع خرشوف نفسه حيث خضع لنفس المصير .

وفى المجتمعات التى اكتسب فيها أحد الحكام حب مواطنيه وتأيدهم يلجأ الحكام الجدد إلى الإدعاء بأنهم سيسيرون فى نفس الدرب الذى رسمه الزعيم الراحل لكل ترسخ سلطاتهم وتكتسب صفة الشرعية .

على هذا النحو يتضح مفهوم السلطة هذا المفهوم الذى بلورته كتابات لأسويل التى كان لها أكبر الأثر فى ذيوع فكرة السلطة كمفهوم مركزي لعالم السياسة .

وقد أقام لاسويل علاقة بين السلطة والقيم الاجتماعية (بمعنى الأشياء القيمة) التى يرغب الناس فى الحصول عليها مثل الأمن والثروة والدخل والمكانة الاجتماعية) وذهبت إلى أنها علاقة اعتماد متبادل فكيفية توزيع السلطة تؤثر فى توزيع القيم الاجتماعية .

كما أن كيفية توزيع القيم الاجتماعية يؤثر على توزيع السلطة فكلما ازداد ما يملكه شخص ما أو جماعة معينة من هذه القيم ازدادت سلطته وكلما ازدادت سلطة شخص ازداد ما يحصل عليه من القيم .

وهكذا يكشف لاسويل عن دور النخبة من اجل الحصول على السلطة واكتساب أكبر قدر من المنافع أو القيم الاجتماعية وبالتالي يكون قد انتهي إلى موضوع علم السياسة هو الصراع على السلطة .

ويرى فريق من الباحثين أن شرعية السلطة تختلف مفاهيمها من الدول الليبرالية الفردية إلى دول العالم الثالث التى تتسم بطابع شخصي أقوى من الطابع الشخصي لسلطة القادة السياسيين فى غيرها .

ويذهب هذا الفريق من الباحثين إلى أن السلطة الفردية التى يتمتع بها الزعيم فى الدول القادمة هى العنصر الأساسي فى انسجام المحكومين فى حين يرى ديفرجية (١٠) أن السلطة في دول العالم الثالث شخصية للغاية وأن الأحزاب السياسية فيها تتمحور حول شخص معين .

وعلى ذلك فإن تطور مجتمعات العالم الثالث فى العقود الأخيرة من القرن العشرين يدل على أن هذه المجتمعات تتجه أيضاً إلى نحو تجسيد شخصية السلطة فلئن كانت طبيعة الزعامة دلالاتها تختلفان في الدول الأكثر نمواً فإن من المشكوك فيه أن يكون الطابع الشخصي للسلطة أقوى فى الدول النامية منه فى غيرها والأمر برمته إنما يتبلور فى شكل آخر من أشكال تجسيد السلطة فى أشخاص (١١) .

أما فى الأنظمة الليبرالية الحديثة – فقد سبقت الإشارة إنها تجسدت بشكل أو بآخر مثل أكثر من فكرة أن السلطة قوة وأن القوة لا تمدها أو تقيمها إلى قوة من طبيعتها وإن صاحب السلطة يميل إلى العصف بها ويستمرئ إذا لم يجد من يوقفه .

ومن ثم نقل مونتسيكو فكرته هذه إلى سلطة الدولة حيث يرى فى أى منها بسلطة وتأسيساً على ذلك تكون الحريات الفردية مكفولة وآمنة محصنة من عدوان السلطة المطلقة فى يد واحدة وقد استنفى مونتسيكو فكرته – كما سبقت الإشارة فى موضوع سابق – عن النظام الإنجليزي فى عصره حيث يقوم الملك على سلطة التنفيذ ويقوم البرلمان على سلطة التشريع ومن ثم لا يتولى الملك إلى الاستبدادي بالسلطة (١٢) .

هوامش الفصل الثالث :-

١ – راجع فى تفصيل : دكتور / السيد عليوه ، مرجع سابق ، ص ص ١٧١ وما بعدها ، وذلك نقلاً عن : موريس ديفرجية ، النظم السياسية ، مرجع سابق .

٢ – نفس المرجع السابق ، ص ١٧٤ .

٣ – راجـــع فى تفصيل ذلك : روبرت ماكيفر ، تكوين الدولة ، ترجمة : دكتور / حسن حبيب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، بدون تاريخ إصدار ، وراجع أيضاً : دكتور / السيد عليوه ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٧ – ١٧٨ .

٤ – نفس المرجع السابق ، ص ص ١٧٩ وما بعدها .

٥ – المرجع نفسه ، ص ١٨٠ ، وراجع أيضاً : موريس ديفرجية ، مرجع سابق ، ص ص ٦٥ – ٦٩ .

٦ – راجع فى تفصيل ذلك : جان مينو ، مدخل العلم السياسية ، ترجمة : جورج يونس ، مكتبة الفكر الجامعي ، بيروت ، ١٩٧٦ ، وأيضاً : دكتور / حامد ربيع ، نظرية التطور السياسي ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، وأيضاً : دكتور / السيد عليوه ، مرجع سابق ، ص ص ١٨١ – ١٨٤ .

٧ – المرجع نفسه ، ص ١٨٤ .

٨ – المرجع نفسه ، ولعل أفضل المؤلفـــات العربية حول هذه النظم : دكتور / محمد طه بدوي ، مفهوم التكامل السياسي بين الانتظام والتنظيم ، عجالة منهجية ، مجلة كلية التجارة ، جامعة الرياض ، العدد الرابع ، ١٩٧٦ ، وراجع أيضاً : دكتور / محمد طه بدوى ، المنهج فى علم الاجتماع السياسي ، مجلة كلية التجارة ، جامعة الإسكندرية ، المجلد الخامس ، العدد الأول ، يناير ١٩٩٦ .

٩ – وقد سبقت معالجة جذور شرعية السلطة فى الدول الليبرالية الغربية فى موضع لاحق من هذا المرجع (المؤلف) .

١٠ – موريس ديفرجية ، مرجع سابق ، ص ص ٧٣ – ٧٧ .

١١ – المرجع نفسه ، ص ٧٤ .

١٢ – وهذا ما ينطوي على النظم النيابية الرئاسية فيما بعد من حيث التطبيق الكامل للفصل بين السلطات فى حين تقوم النظم البرلمانية على التعاون بين السلطات " المؤلف " .

١٣ – راجع دكتور / ماهر عبد القادر ، دراسات فى فلسفة العلوم ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٠ ، ص ص ١٣٢ – ١٣٦ .

١٤ – دكتور / محمد طه بدوى ، مناهج البحث العلمي فى علم السياسة ، مؤسسة الأنوار ، الرياض ، ١٩٧٥ ، ص ص ١١٥ – ١١٨ .

الفصل الرابع

منهجية تنظير السلطة

الفكر السياسي مرآة عصره بمعنى إنه يمثل محصلة التفاعل بين الفكر وبين قضايا مجتمعة ومشكلاته خلال فترة زمنية محددة كذلك فإن هذا التفاعل والاهتمام وإن دار غالباً حول حاضر ومستقبل هذا المجتمع فإنهما لا يكونان فى الوقت ذاته منقطعين عن ماضيه أو خبرته السياسية السابقة على تفاعل الفكر مع عصره وبيئته ومشكلاته السياسية .

وقد تجسدت لحظة هذا التفاعل معبرة عن نفسها فى صورة أو أخرى من صور او أشكال والتنظير حول الحياة السياسية المبادئ والأسس التى تقوم أو ينبغي أن تقوم – عليها ديناميت العلاقة بين الحاكم والمحكومين تصورات المفكر عن الدولة والنظم السياسية دور المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها فى التأثير على صياغة أفكار ومفاهيم هؤلاء إطارها .

وتأسيساً على ذلك تتجه الأدبيات السياسية المتخصصة وهي بصدد تعريف الفكر السياسي إلى التأكيد على محورية ظاهرة السلطة وتحقيق الإلزام السياسي كمكونات أو عناصر جوهرية وأساسية فى توصيفها لموضوع الفكر السياسي من الأمثلة ذات الدلالة فى هذا الخصوص تأكيد الدكتورة حورية مجاهد على أن التفكير فى السلطة وممارستها هو محور اهتمام الفكر السياسي (١) ، وكذلك تأكيدها على أن الفكر السياسي يتناول التنظير والتفكير فى السلوك البشري بخاصة السلوك السياسي فى الدولة وكيفية تحقيق الإلزام السياسي فى إطارها (٢) . إضافة إلى ذلك فإن بعض الدراسات تتجه إلى التأكيد على أن الفكر السياسي هو مجموع الأسس والنظم التى وضعها المفكرون لرسم صورة الدولة وتنظيم العلاقات بين السلطة الحاكمة وأفراد المجتمع الذى يمارس فيه تلك السلطة (٣) .

إضافة إلى ذلك فإن هناك فريق آخر من المتخصصين والدارسين يفضل إعطاء وزن خاص للتدليل على أهمية دور البيئة التى ينشأ فيه المفكر السياسي ومن ثم أن الفكر السياسي يعبر عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية (٤).

على أية حال أن هذا لا يمنع من وجود اتجاه آخر يؤكد على الارتباط بين الفكر والممارسة السياسية وبالتالى يقول بان الفكر السياسي لا يقف عند حد التعريف بالأحداث وشرح النظم السياسية بل إنه يتجاوز ذلك إلى الإسهام فى تشكيل الاتجاهات السياسية الفردى والجماعي إزاء تلك الأحداث (٥).

وبصرف النظر عن التعريف الذى قد يؤخذ به فإن الأمر المؤكد هو أن نشأة الفكر السياسي قد ارتبطت بنمو المجتمعات البشرية وبتطور الحضارة الإنسانية فالفكر السياسي قد واكب ظهور الحضارات وقيام أو نشأة الدول المختلفة وإنشاء المؤسسات وظهور الوحدات السياسية المنظمة أو شبة المنظمة وبالتالى الحاجة إلى وجود النظم والقوانين التى تضبط الحياة وتحدد كذلك الأسس التى تنشأ بمقتضاه السلطة العامة وتحدد بالضرورة ماهيتها وأهدافها وأدواتها والضوابط التى تحكم ممارستها وأسس الارتباط بينها وبين كل من الدولة من جانب وبالمواطنين من جانب آخر.

انطلاقاً من هذه العلاقة بين الفكر السياسي وبيئته كانت الصلة الوثيقة والارتباط بل والتدخل بين كل من النظرية السياسية والفكر السياسي فالنظرية السياسية من جانبها تقوم على التجريد وتستهدف التوصل إلى تعميمات بشان الظاهرة أو الظواهر السياسية موضع الدراسة أما الفكر السياسي فإضافة على كونه تعبيراً عن نتاج فكري لعصر معين فإنه – أى الفكر السياسي – غالباً ما يسعى فى مجمله إلى تجاوز هذا العصر أو الوقت الذى تبلور فيه وإلى تحقيق التكامل بين تنظيرات المفكرين السياسيين

وأفكارهم ومن ثم تجاوز الطابع الشخصي أو السمة الذاتية للفكر او الأفكار – باعتبارها نتاج مفكر معين – وصولاً إلى درجة من التعميم والتجريد للفكرة أو الأفكار السياسية .

وفى هذا الصدد فإنه تنبغي الإشارة إلى وجود اتجاهين أساسيين كانت لهما تاريخياً الغلبة فى دراسة علاقة الفكر السياسي ببيئته ومجتمعة الاتجاه الأول ذو طبيعة مثالية بينما اتسم الثاني بكونه واقعياً الاتجاه الأول غلب الطابع القيمي يتبلور اهتمامه حول تقديم تصورات قيمية أو معنوية Normative Prescriotions لما ينبغي أن تكون عليه أوضاع علاقات الحكم والقوة السلطة فى المجتمع وعلى ضوء تتضح مثالية هنا لاتجاه ورؤيته الأخلاق المعنوية لقضايا من نمط مثالي أخلاقي يستند فى الأساس إلى تصورات المفكر ذاته لما تجب أن تكون عليه الأمور .

أما الاتجاه الثاني فرن محور الاهتمام فيه إنما ينصب على الوصف الدقيق Description للأوضاع والحقائق بهدف إعادة ترتيبها وتحليلها وفهم العلاقة بين متغيراتها المختلفة وفى عبارة أخرى فإن التوصيف الدقيق لهذا الاتجاه يتمثل فى محاولته الإجابة على السؤال عما هو قائم بالفعل What is بينما الاتجاه الأول فإن سؤاله يتحدد فى مادا يجب أن يكون What ought To Be? .

على ضوء ما سبق يمكن التمييز بين المنهجين الرئيسيين التاليين باعتبار دورهما المحوري فى دراسة الفكر السياسي وهما المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي .

١ـ المنهج الاستنباطي The Deductive Method

تعرف موسوعة العلوم السياسية ، الصادرة عن جامعة الكويت ، الاستنباط بإنه استخدام قوانين المنطق فى إثبات أو الاستدلال على نتيجة ما من فرض أو أكثر وتعرف نفس الموسوعة المنهج الاستنباطي بإنه نهج

للاستدلال العلمي يعتمد تماماً على الوسائل الفنية للاستنباط مع ملاحظة أن الاستنباط نفسه ما هو إلا محصلة للجهود العلمية والفكرية للإنسان على مدى قرون عديد .

إضافة إلى ذلك فإنه يمكن القول بين المنهج الاستنباطي يتكون من مقدمة أو افتراض نقاش أو جدل قياسي حولها وانتهى بخاتمة عادة ما تصبح بدورها أساساً لمقدمة أو افتراض جديد فمن المقدمة أو الافتراض وما تثيره من جدل ونقاش حول الفكرة قائم على المنطق والقياس حولها وحول ما يتم استخلاصه كفكرة عكسية للفكرة الأولى يتم الخروج بفكرة جديدة تعد نتاجاً لفكرتين السابقتين وتصبح بدورها فكرة جديدة لها عكسها الذى تتفاعل معه وتتكرر الدورة لتنتج الفكرة جديدة كمحصلة لهذا التفاعل .

٢ـ المنهج الاستقرائي The inductive Method

يعرف الاستقراء ، بإنه نوع من التفكير ، وأسلوب للدراسة يتتبع الجزئيات لنتول إلى حكم كلي وبوجه عام فإن الاهتمام العلمي بالاستقراء قد تزايد بصفة خاصة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر وبتلك لمواكبة التطور الذى حدث آنذاك فى دراسة العلوم الطبيعية .

أما عن الاستقراء كأسلوب للبحث فيقصد به اتباع أسلوب تجريبي فى دراسة الظواهر يتم الانتقال فيه من الحقائق الفردية إلى الفروض العامة على ضوء ذلك فإن الحقائق تقود إلى الفروض أى إلى تكوين المفاهيم كما أدت الاهتمام بما حدث أو ربما هو قائم يصبح محورا للتساؤل ومن ثم يصبح للوقائع التاريخية دور هام فى المنهج الاستقرائي حيث تصبح بمثابة محددات للاتجاه الفكري أو للباحث فتحل بذلك محل التجريد الذهني كما يصبح على الباحث أو الفكر من جهة أخرى أن يقوم بعملية الاختيار الانتقائي من بين هذه الحقائق التاريخية .

ولعل من ابرز الحالات والنماذج التاريخية لذلك قام به أرسطو فى دراسته وتحليله لدساتير ١٥٨ دولة من دول المدينة اليونانية القديمة للتوصل إلى تصوره الخاص بما أسماه الدستور المختلط كأفضل النظم الدستورية ومن ثم السياسية من وجهة نظره .

وهنا تجدر الإشارة فيما يتعلق بالمنهجين الاستنباطي والاستقرائي إلى أن الدراسات التى جرت حول مشكلات المنطق الرياضي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين وكما تؤكد موسوعة جامعة الكويت للعلوم السياسية قد أدت إلى مزيد من الدقة للمنهج الاستنباطي وكذلك إلى انتقادات شديدة للمفهوم الشائع عن الاستنباط بإنه انتقال من العام إلى الخاص وذلك باعتباره مفهوماً ناقصاً لأنه لا غنى عن الاستقراء كانتقال من الخاص إلى العام ولا عن استنباط والانتقال من العام إلى الخاص لا غنى عنهما فى البحث العلمي ومن ثم يكون من الأوفق والأدق الحي فى حين ينصرف الاهتمام فى منهج الاستنباط بالدرجة الأولى إلى المعاني المتضمنة فى فروض معينة .

إضافة إلى ما سبق فإن المنهج التجريبي الافتراضي The Empirical Hypothetical Method يعد منهجاً ثالثاً من بين المناهج المستخدمة فى دراسة الفكر السياسي وبوجه عام فإن هذا المنهج يقوم على المضاهاة والقياس بمناهج مستمدة م العلوم الطبيعية ويكون الحكم على الظواهر هنا نتيجة تكرارها .

وبصرف النظر عن منهج الدراسة أو موضوعها فإن الدراسة الفكر السياسي أهميتها متعددة الأبعاد فالفكر السياسي أولاً أسبق صور الفكر بل وربما يكون الخطوة التالية للرسالات الدينية الأولى لذلك فإن اتصال الفكر السياسي وثيق بكيان الفرد وبحرياته وحقوقه العامة ومن ثم فهو أقدم فروع العلوم السياسية كما أن الفكر السياسي ثالثاً يعد أكثر أنواع الفكر غوراً فى مشاعر الناس وأغناها نصيباً من مشاعر الناس وأغناها نصيباً من عناية

واهتمام الجماعات الشعبية المتعاقبة ورابعاً فضلاً عما سبق فإن الفكر السياسي يعد من كثر أنواع الفكر تأثراً بمؤثرات لا تكاد توجد فى أى من أنواع الفكر الأخرى وخاصة تأثير الحاكمين فى اتجاهات الفكر السياسي الأمثلة الدالة على ذلك عديدة ومتنوعة ولعل من أهمها سقراط الذى لم يكن أول ولا آخر ضحايا الرأى الحر والتفكير الطليق وتوماس هوبز ودعوته إلى الفكر السياسي الملكي خامساً فإن دراسة الفكر السياسي وتطوره تعد من المقررات التى تلقى قبولاً واتفاق بين معظم إن لم تكن كل الجامعات فيما يتعلق بالمقررات التى تدخل فى تدريس العلوم السياسية .

ومن الثابت أن دراسة علم السياسة فى عالمنا المعاصر تتخذ عدة أساليب ففى مصر تسود العملية العلمية السياسية باعتبار السياسة علماً قائماً بذاته وقد سار عدد من علماء السياسة المصريين والعرب فى هذا الطريق كما توجد المدرسة القانونية الدستورية والتى تعتبر دراسة المصريين والعرب فى ذا الطريق .

كما توجد المدرسة القانونية الدستورية والتى تعتبر دراسة السياسة جزءاً من القانون الدستوري وهذا الأسلوب يتبعه معظم أساتذة القانون الدستوري فى العالم العربي ثم يأتي طريقة الدراسة المنهجية للنظم والنظريات السياسية الإسلامية وقد نادى بها المستشرقون أول الأمر ثم الكتاب العرب ، وأخيراً توجد المدرسة الخلدونية وهى امتداد لمنهج ابن خلدون وقد حاول جورجي زيدان السير على منهجه فى مجموعة دراسات للدولة نشرت سنة ١٩١٣ .

والخلاصة أن الاستعانة بالمنهج العلمي فى الدراسات السياسية – وأيا كانت المذاهب المستخدمة إنما يمثل مطلباً حيوياً مع الأخذ فى الاعتبار الطبيعة الديناميكية المعقدة للسلوك الإنساني فضلاً عن كثرة المتغيرات غير المنظورة التى تحد من القدرة على التنبؤ فى مجال التحليل السياسي .

فهناك مشكلات ناتجة عن فقد الظواهر السياسية وأخرى لعنف الجانب التجريبي لعلم السياسة كما أن هناك مشكلات ناتجة عن تعذر استخدام وسائل القياس الكمي فى مجال التحليل السياسي نظراً لمرونة علم السياسة وعدم محدوديته حتى إن أحد الباحثين يرى أن علم السياسة ليس سوى اسماً أطلق على مجموعة من الموضوعات ذات الاختصاص والتى تتنازل فى ميدان واحد للبحث وطبقاً لهذا الرأي فإنه علوم سياسية بدلاً من علم السياسة (٦) .

وقد يكون من المقيد بعد استعرضنا للمنهج القياسي والمنهج الاستقرائي – تحليل المناهج المتعددة والمتعارضة لعلم السايسة والتى تدور بين النظرية التجريبية والنظرية العرفية .

٣ـ المنهج التاريخي (جورج سباين Sabine) :-

إن افضل من يمثل المنهج التاريخي أو التقليدي فى علم السياسة هو جورج هسلبين ويستهل سايبن تعريفه لعلم السياسة بصورة محددة جداً فهو يقترح أن ندمج فى علم السياسة جميع الموضوعات التى كانت مثار مناقشة فى كتابات فلاسفة السياسة المشهورين أمثال أفلاطون وأرسطو وهوبز وروسو وبنتام وميل وجران وهيجل وماركس وآخرين وعندهم سوف نحاول أن نبحث عن تلك الأسئلة التى أثارها حول صحة وسلامة النظريات السياسية وأسئلة تتصل بالفضائل أو المثل المراد تحقيقها فى الدولة ومعنى الحرية ولماذا ينصاع الناس للحكومة ومجال أنشطة الحكم ومعنى المساواة تلك هى بعض الأسئلة أو القضايا التى أثارت أذهان فلاسفة السياسة على مدى عصور التاريخ بالإضافة إلى ذلك يمكننا أن نعمل حصراً للأسئلة التى تختص بالدولة والعلاقة بين الدولة والمجتمع وبين الفرد والدولة ثم تناقشها فى النهاية إذا لم تكن قد نوقشت مناقشة مستفيضة من جانب فلاسفة السياسة وتمثل هذه الأمور أسس النظرية السياسية طبقاً لفكر التقليدين .

ولقد ربط سابين Sabin وكتاب تقليديون آخرون أهمية كبرى بالمنهج التاريخي والنظرية السياسية – عند سابين – هى دائماً سابقة بالنسبة لموقف معين محدد ولذلك فإن عمليات إعادة بناء الزمن المكان والظروف التى تنشأ فيها شيء ضروري لفهمها إن حقيقة أن النظرية السياسية هى دائماً متأصلة في موقف معين محدد لا يعنى أن لها علاقة بالزمن المستقبل إن النظرية السياسية الكبرى تتميز وتتفوق فى كل م تحليل الموقف الحالى والإيحاء مواقف أخرى وبذلك فإن النظرية السياسية الجديدة – حتى لو كانت نتيجة لمجموعة ظروف تاريخية خاصة لها مغزاها فى كل العصور المقبلة إنها بالضبط تلك الصفة العامة للنظرية السياسية والتى تجعل منها شيئاً جديراً بالاحترام (٧) .

إن النظرية السياسية النموذجية تشتمل – حسب تصور سابين –

أ – عبارات تصف حال وأوضاع تؤدى إلى نشأتها .

ب – عبارات تدور حول ما يمكن أن نطلق عليه تجاوزاً الطبيعة العرضية .

جـ – عبارات تشير إلى أن شيئاً يجب أن يحدث أو هو الصواب فى أن يستحسب أن يحدث .

إن النظريات السياسية على ذلك بشكل طبقاً لرأى سابين ثلاثة عناصر الواقع والعرضي والقيمي والنظريات السياسية ذلك الدلالة الكبرى قد ظهرت فى فترات الشدة وفى التاريخ المعلوم لنا على امتداد ٢٥ قرناً ظهرت فترتان مدة كل منهما خمس سنوات فى مكانين مختلفين ازدهرت فيها النظرية السياسية كثيراً فى أثينا فى النصف والربع الثالث من القرن الرابع الميلادي عندما كتب أفلاطون وأرسطو أعمالهم الكبرى فى إنجلترا بين أعوام ١٦٤٠ – ١٦٩٠ عندما طور هوبز ولوك وآخرين طوروا نظرياتهم السياسية وهاتان الفترتان التغير العظيم فى التاريخ الفكري والاجتماعي فى أوروبا .

ويرى سابين أن النظريات السياسية الكبرى لا تنشأ عن أزمة بهذا الكيف ولكن من خلال ردود الفعل متى تتركها على عقول المفكرين ولكى نفهم نظرية سياسة – على ذلك وجب أن نفهم العصر الذى نشأت فيه بوضوح وكذا المكان والظروف الملابسة لذلك .

وقد لا يشترك الفيلسوف فعلاً فى سياسة عصره ولكنه يتأثر بها وبالتالي يحاول أن يؤثر فيها ويرى سابين أن النظريات السياسية تلعب دوراً مزدوجاً بمعنى أنها فى الوقت الذى تنتمى فيه إلى عالم الفكر المجرد إلا أنها تؤثر على العقائد والمعتقدات التى تصبح أسباباً وتحترم كأحداث عرضية فى المواقف التاريخية ، ومن الضروري كذلك فهم ما إذا كانت النظرية السياسية صحيحة او زائفة سليمة او سخيفة يمكن التعويل عليها أم لا ويتضمن هذا مسألة القيم ومن الضروري لذلك ولكى نفهم النظرية السياسية يجب أن نحاول نجمع بين الواقعي والعرضي والقيمي .

لقد عالجنا الآن كيف أن سابين Sabine سمى البناء المنطقي للنظرية السياسية وعلينا أن نفكر فى مكوناتها النفسية إن النظرية السياسية ليست تدريباً فى فراغ فكري إذ القصد فيها التحريض والإقناع والغرض منها التحريض دائماً موجود أمام من يقوم بتنظير السياسة إن بعض ما يصفه الكتاب المحدثون بفولكور الفلسفة السياسية أو حتى مجرد الأيديولوجية أمر حيوي لفهم النظرية السياسية ، إن العقائد التى ولدها فلاسفة السياسة بصرف النظر عن صحتها أو زيفها لها تأثيرها على التاريخ .

إن كل نظرية سياسية – حسب رأى سابين هى حقيقة جوهرية تماماً تحدث خضم الحقائق التى تشكل موقفاً سياسياً معيناً وهى على هذا النحو لها أسبابها كما أن لها نتائجها أيضاً بصرف النظر عن صحتها أو زيفها ، إن النظرية السياسية لذلك يمكن الحكم عليها بطريقتين كنظرية وكسبب للأحداث وكنظرية يمكن أن يوجه إليها الإنسان النقد المنطقي وأن يحلل معناها وأن

يبرز أوجه القصور فيها ولكن كسبب للأحداث قد يحاول الإنسان وأن يكتشف أى طبقة من المصالح تمثل أو أى دوافع لدى المفكرين السياسيين حدث بهم إلى ذلك (٨) .

ولكن عندما تناقش النظرية السياسية – كسبب او كمجموعة من المعتقدات تؤدى إلى أحداث ووقائع معينة يجب ألا نخلط بينها وبين المظهر التجريبي لها ويجب ألا نخلط بين مظهري النظرية السياسية المظهر الذى تكون فيه جزءاً من عالم الفلسفة أو الفكر المجرد والمظهر الذى تكون فيه جزءاً من بيانات ومعلومات عن السياسة ومن الضروري أن نميز بين الحقائق والقيم إلى جانب وجود فكر مستقيم متماسك فى كل منهما إن النظرية السياسية على ذلك تشتمل – حسب رأى سابين – على كل من الفكر السياسي والفلسفة السياسية وعلم السياسة .

٤ـ المنهج السوسيولوجي (الخاص بعلم الاجتماع) :ـ

جورج ج . أى كاتلين Catlin لقد تعرض المنهج التاريخي عموماً للنقد بإنه يميل إلى النمط التقليدي كما رأى البعض إنه يضيق من وجهة النظر إلى السياسة ويقصرها على ساحة الدولة فحسب بل المجتمع أيضاً وهى وجهة نظر تبناها كاتلين Catlin .

ويفضل كاتلين استخدامه للسياسة بالمعنى الأرسطي وبالمعنى الذى تشتمل فيه على تلك الأنشطة التى تجرى فى المجتمع ويعتبر كاتلين أن علم السياسة وتميزه عن علم الاجتماع يعطينا عدداً من المميزات التى تميز هذا المنهج يسمح للدارس أن تعالج العلاقات السائدة فى المجتمع وتركيبه ككل وليست عن طريق الشرائح المصطنعة التى ظهرت فيما بين القرن الخامس عشر والسابع عشر في أوروبا والتى توصف هذه الأيام بالدولة الحديثة يربط دراساته العامة للمجتمع والتى يمكن أن يتجاهلها علماء السياسة على مسئولياتهم الأمر الذى لم يقع فيه أغلب علماء السياسة المحدثون إذا كان

عالم السياسة يعالج الدولة كوحدة تحليل فمن المحتمل إنه يهمل التفاصيل التافهة والشائعة المرتبطة بالأحداث السياسية التى تحدث بين يوم وآخر والتى لا يستطيع فهمها ما لم يربطها بما حدث فى المجتمع .

ويوجد عدد كبير من الدول اليوم ولكن لا يمكن اعتبارها وحدات فردية من اجل أغراض التحليل السياسي وعلى الإنسان أن يذهب إلى خصائصها الأساسية إذا قرر عالم السياسة أن يذهب وراء دراسة المؤسسات ويتحمل مسئولية دراسة الوظائف والعمليات التى يسهل عليه التقاطها كوحدات تحليل – كاتلين من جانبه قد اختار دراسة ظواهر السيطرة على أنها مركز دراسة السياسة .

وأجهزة السيطرة أو التحكم التى قد تتخذ شكل إنسان على آخر أو فرد على جماعة أو جماعة إلى أخرى ويرى كاتلين أن هذه السيطرة تنشأ عن المطالب العادية للكائنات البشرية ولا تظهر إلى الوجود لأن المجتمع يفرض وجودها (٩) .

والسيطرة بهذا المعنى لا يفرضها الشرير على البريء إذ أن الطبيعة البشرية تتطلب هذه السيطرة بل وتفرضها .

وكاتلين على دراية بالمخاطر وإساءة استخدام والتطلع إليها وأنها المحدد الوحيد للعلاقات السياسية ويجب ألا نربط أن السلطة والسلطة العسكرية ولا حتى يجب أن تعنى السيادة حينما يقول كاتلين : هو خطأ وقع فيه هانز مورجانتو Hanz Margenthaut .

إن سياسة السلطة ليست سيئة فى حد ذاتها ولكن تدمير سياسات السلطة هو الخطأ كما ذكر مورجانتو فى أعماله الأولى حتى التعاون يمكن أن يكون صورة السلطة أن التمييز بين علم السياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس على اعتبار خاصيته الرئيسية فإن كاتلين يفضل علم السياسة على إنه أقرب إلى هذه المبادئ .

وعلى الرغم من اعترافه دون خجل بإنه سيكولوجي بالمعنى الذى يراه جراهام وألاس وجيمس برايس إلا إنه أقرب إلى ميريام ولاسويل مؤسس المنهج السلوكي ويعرف لاسويل علم السياسة بإنه دراسة المشاركة فى السلطة وتشكيلها وهو تعريف يقبله كاتلين والفرق الوحيد إنه يفضل تسميتها ظواهر السيطرة على جميع المجال الاجتماعي مع وجود افتراض غير مفهوم نحو السلطة (١٠) .

٥ـ المنهج الفلسفي ليوشتراوس lesstrauss

بالإضافة إلى وجهات النظر التقليدية والمعاصرة بشان علم السياسة توجد وجهة نظر ثالثة يقدمها شتراوس ويمكن وصفها بالمنهج الفلسفي ويميز شتراوس بين النظرية السياسية عنده هى محاولة معرفة طبيعة الأشياء السياسية بصدق .

وحيث أن الفلسفة هى " البحث عن الحكمة " أو عن المعرفة العامة الشاملة من أجل الجميع إلا أن الفلسفة السياسية هى محاولة معرفة طبيعة الأشياء السياسية بصدق إلى جانب معرفة النظام السياسي الصحيح ويمتد الفكر السياسي إلى كل من النظرية السياسية والفلسفة السياسية والنظرية السياسية والفلسفة السياسية يكملان بعضهما البعض لأنه "لو نظرنا فإن من الصعب فهم الفكر أو العمل دون تقييمه " .

وينتقد شتراوس كلا من المذهب التاريخي ويمثله سابين وتجريبية العلوم الاجتماعية التى كان يدافع عنها كاتلين وقد وصفها شتراوس بأنها " الخصم الخطير للفلسفة السياسية " (١١) .

ويرى شتراوس أن القيم جزء لا يمكن الاستغناء عنه فى الفلسفة السياسية ولا يمكن استبعادها من السياسة إن كل العمل السياسي يهدف إما إلى المحافظة أو إلى التغيير ويوجهه فى ذلك فكر أو تقييم مل لما هو أفضل وما هو أسوأ وتتوفر لدى عالم السياسة أكثر من مجرد الرأيين فلابد أن

تتوفر لديه المعرفة الخير الحياة وخير المجتمع إذا كان هذا التوجه يصبح أمراً ظاهراً صريحاً وإذا جعل الناس هدفهم اكتساب معرفة الحياة الصالحة للمجتمع الصالح فمن هنا تظهر الفلسفة السياسية " .

وإن المزاعم حول طبيعة الأشياء السياسية والتى تتضمن معرفة تلك الأشياء هكذا يقول شتراوس لها طابع الآراء وإنه إذا أصبحت تلك المزاعم فقط موضوعاً للتحليل النقدي تنشأ حينئذ المناهج الفلسفية أو العلمية فى السياسة أن الفلسفة السياسية عنده هى محاولة استبدال رأى طبيعة الأشياء السياسية بمعرفة طبيعة تلك الأشياء وهى المحاولة الحقة لمعرفة كلاً من طبيعة الأشياء السياسية والنظام السياسي الصحيح إن الفلسفة السياسية بهذا الشكل الشامل قد نشأت منذ بدايتها وبدون انقطاع – حتى بعد بداية السلوكيين وإثارتهم المشكلات حول موضوعها .

وينتقد شتراوس بشدة المصطنع الذى يبحث الآن بين علم السياسة والفلسفة السياسية وإن التمييز بين الفلسفة والعلم لا يمكن تطبيقه على الشئون الإنسانية ولا يمكن أن يكون هناك علم سياسي غير فلسفي أو فلسفة سياسية غير علمية وبالتركيز كثيراً على المظهر التاريخي لعلم السياسة نجد أن المؤرخين قد فصلوه عن طبيعة العلمية – وبالمثل فإن الذين ركزوا على طبيعته العلمية دون جـــدوى حاولوا أن ينزعوا عنه جوهره (١٢) .

المنهج التاريخي المميزات وأوجه القصور :-

لماذا يجب اعتبار دراسة النظرية السياسية الكلاسيكية جزءاً لا غنى عنه فى أى مقرر سياسي وبالإشارة على وجه الخصوص إلى أفلاطون وفلاسفة السياسية الآخرين فى الماضي وكون أن يصبح أفلاطون موضوع أعنف المحاولات بين الأكاديميين اليوم من أمثال بوبر Popper وفايت Fite وراسل Rasel وكروسمان Crossman الذين يقللون من شأنه فى معالجته للأخلاق والسياسية وبأنه تنقصها الحيوية والإصرار .

نجد فى الناحية الأخرى وايلد Wild وليفنسون Levinson وآخرين يدافعون عنه باقتناع تام وحيوية شديدة كل هذا يوحى بأن أفلاطون (وإلى حد ما كل فيلسوف سياسي ذائع الصيت) يعالج مشاكل لا تختص بعنصره فقط ولكن بكل العصور وبهذا المعنى يمكن دراسة بالمعنى التاريخي كمرحلة فى تاريخ الأفكار والمؤسسات – وبالمعنى التحليلي حيث إنه يمثل مجموعة من المبادئ أو نظام ممكن من الفروض عن السياسية ثم تصورها كمظهر شامل للحياة وخبرة فيها .

ويكتب سلبي Sibley إن الفهم الكامل للظواهر السياسية يمكن أن تشمل على فهم الطريقة التى صاغ فيها الناس فى كل العصور والثقافات السياسية العامة والأهداف التى أنجزوها أو ظنوا أنهم أجزوها ويلقى فلاسفة السياسة الكلاسيكية من أمثال أفلاطون وأرسطو قدراً كبيراً من الضوء على البنية السياسية والتنظيم السياسي والمشاكل السياسية والفروض السياسية وأهداف المؤسسات المعاصرة .

ويذكر سلبي Sibley إذا كانت دويلات المدن الإغريقية مثلاً ذات دلالة على الطرق التى انتظم بها الناس سياسياً لذلك فإن المفكرين السياسيين الكلاسيكيين يعطوننا بالتأكيد مفاتيح هامة عن كيفية تطورها وكيفية عملها ولقد كان أفلاطون وأرسطو أول من وضع فكرة الطريقة العلمية فى السياسة إلى جانب أنهما مارسا تأثيراً كبيراً في تشكيل المؤسسات وفى تشكيل الأفكار إلى قدراً كبيراً من البنية التأسيسية للحياة فى العصور الوسطي كثير من مبرراتها هو فى الأصل أفلاطوني ولكنه لم يتأثر مباشرة بكتابات أفلاطون بكتابات أفلاطون (والتى فطن أنها فقدت فى الفترة ما بين القرن الخامس والخامس عشر .

ولكن عن كتابات شيشرون Cicero وأغسطين Augustine لقد تأثرت المدينة والفاضلة يونوبيا لتوماس مور بالتأكيد بجمهورية افلاطون

والقوانين Rubliv &Laws لقد كان للأفلاطونية وقع كبير فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ومفكريه من أمثال روسو وهيجل والمثاليين ومن المحدثين يمكن أن تذكر هـ . ف H.F Weels وكروسمان Crossman ووانر فايت Fite وبوبر Popper وآخرين كثير (١٣) .

ومع التسليم بأهمية دراسة المفكرين السياسيين الكلاسيكيين يجب ألا ننسب أوجه القصور فى المنهج التاريخي فقد بذلك المحاولات للوصول إلى نصوص يعتمد عليها وتتبع الاقتباسات والعوامل الشخصية والبيئية وكلها كما ذكر وانكنز Watkinet كانت تمثل مساحات البحث التقليدية فى مجال النظرية السياسية عن عالم السياسية أكثر اهتماماً بالسلوك السياسي الجاري وقد يجد فى دراسة ملاحظات وتعميمات مفكري الكلاسيك شيئاً من الاتصال بموضوعه (١٤) .

٦ـ المنهج المتكامل كارل ج فريدرش :ـ

من المهم ألا نسمح لعلم السياسة ألا يضيع فى خضم العملية Scientcism أو الأخلاقية Moralism ومن المهم كذلك أن المظاهر الفلسفية والعلمية للنظرية السياسية يجب أنتفهما فهماً جيداً ويتم التركيز عليهما ولكن قبل أن نحاول أن نفهم الظهر العلمي للنظرية السياسية يجب أن نفهم أولاً ماذا نعنى بكلمة علم قبل أن نحاول أن نفهم ما المقصود بكلمة فلسفة ولقد أخذ العلم صفات متعددة على أنه فرع المعرفة او الدراسة التى تعالج مجموعة من الحقائق المنظمة وان يبرز كيفية عمل القوانين العامة ويوصف أيضاً بإنه معرفة الحقائق او المبادئ الناشئة عن الدراسة المنظمة ويوصف كذلك بإنه فرع أو جانب من المعرفة المنظمة والمنهج العلمي لدراسة المشكلة – بناء على ذلك يتضمن أمرين (أ) الاتفاق على الأساليب أو الطرق (ب) تدريب الإنسان على العملي .

وبوضع هذين المظهرين فى الاعتبار يعرف فريدريك العلم على إنه مجموعة من المعارف المنظمة يعرفها المختصون ويتوسعون فيها من خلال اتباع الأساليب والطرق التى يتعارفون عليها معاً على أنها تفى بالغرض الوصول إلى هذا النوع أو ذاك من المعرفة والعلم من كل هذا هو معرفة منظمة ونظراً لوجود اتساق بين النظرية والأساليب المستخدمة فى تجميع المعلومات الخاصة بذلك العلم على يد العلماء وهذا يعطيه اتساق منطقي أصبح التصريحات أو العبارات العلمية تتسم بالصحة والثبات من قبل العلماء الآخرين وهذا التعريف للعلم والذى من الصعب أن تتحداه لا يذكر لنا بأن نفس الطرق والأساليب يمكن تطبيقها على كافة العلوم .

ولو أخذنا مقالاً بسيطاً على ذلك كموضوع التعميم نجد أنه لا يتفق علمان من العلوم فى درجة العتميم والتى تجعل منهما علمين صحيحين والطرق التى ثبت نجاحها إلى حد كبير فى مجال الفيزياء والكيمياء ربما لا يمكن أن تطبق على علم الفلك ولكن هذا لا ينقض من عملية علم الفلك وربما يتبادر للذهن أنها متشابهة على الأقل فى المعنى بأن كليهما يعملان على أساس بيانات كمية دقيقة ، والعلم مع ذلك لا يتطلب الدقة فحسب ولكنه يتطلب أيضاً الارتباط والكفاية فى النتائج ولقد تحول التاريخ إلى علم خلال العقود القليلة الماضية ولكن تطور طبيعته العلمية ليس له علاقة بعملية الكم إنه على أساس الدولة العلمية المستفيضة للمصادر والأسلوب النقدي للشواهد هى التى أدت إلى تقدم كبير فى الأساليب العلمية فى التاريخ .

ويوضح فريدريك إنه لا درجة للتعميم ولا التخصيص الكمي فى حد ذاتها معايير مطلقة فى التقدم العلمي ولكنها يجب أن تختتم بالنسبة لما هو متاح من المادة العلمية المراد تقديرها ثم يقتبس قول أرسطو بالقبول ويصفه بإنه دليل على درجة متعلم ذلك أدى يبحث عن الدقة فى كل طائفه من الأشياء بقدر ما تسمح طبيعة الموضوع (١٥) .

وعلم السياسة بصفته نظام شامل قد لا يحتاج إلى طريقة واحدة بل إلى عدة طرق وعلى عكس الاجتماع وعلم النفس حيث تكون الجماعة والفرد موضوع الدراسة وهى دراسة يمكن ان تتم عن طريق يتصف بالدقة والضبط إلخ نجد أن علم السياسة يعالج الدولة الإقليمية وهى اكبر شكل منظم من أشكال المجتمع والتى تتغير طبيعتها وصورتها وأهدافها من وقت إلى آخر ومن قطر آخر كما أن كل تغير قد يتضمن نصحاً مختلفاً او طريقة مختلفة او خليطاً من المناهج والطرق المختلفة .

إن ظهور الشكل الدستوري من الحكومات بالإضافة على مبرراته قد يحتاج نوعاً واحداً من الطرق فى حين أن ظهور دكتاتورية كلية شمولية يتطلب نوعاً آخر تماماً وفى تاريخ السياسة من الجائز ان يعتمد الإنسان على ما قبل التاريخ وعلى التاريخ وعلى الأنثروبولوجي وعلم النفس وعلى مناهج أخرى عديدة وقد يتطلب الأمر أحياناً طريقة أو منهجاً تاريخياً موثقاً وفى حالات أخرى يتطلب دراسة الحالة وتحليلها وفى حالات ثالثة يتطلب إجراء العمليات الإحصائية والمقابلة .

والنظرية السياسية على ذلك يجب أن تستمر فى الاستحواذ على الطابع العلمي وأن كل ما تهمه هو أن العلم لا يعنى بالضرورة استخدام نفس طرق البحث فى العلوم الاجتماعية كما هى فى العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء ولا حتى نفس الطرق التى تستخدمها فى العلوم الاجتماعية كعلم الاجتماع والنفس وتطبقها على علم السياسة لا ينقص أى شيء من طبيعته الفلسفية ولكى تكون النظرية جيدة الفلسفة يجب كذلك أن تكون جيدة العلم ما هى الفلسفة .

إذن ثمة تعريفات متعددة للفلسفة فقد عرفت بأنها دراسة أو علم الحقائق او المبادئ التى تكمن وراء كل المعرفة أو الواقع وثمة تعريف آخر هى دراسة علم مبادئ فرع أو موضوع معين من فروع المعرفة .

وثمة تعريف آخر هي دراسة علم مبادئ فرع أو موضوع معين من فروع المعرفة وثمة تعريف ثالث إنها حب الحكمة أو المعرفة خاصة تلك التي تدور حول الحقيقة الكلية ومع كل هذه المفارقات في التعريفات فإن الفلسفة يمكن أن تعامل عموماً على أنها معرفة من نوع عام جداً .

ويرى براتراند راسل أنها تتكون من شقين ليسا متساويين في المزج أنها نظرية حول طبيعة العالم وهي مبدأ أخلاقي أو سياسي يختص باحسن وأفضل طريقة للزيادة وفي نفس السياق يذكر فريدريش بأن الفلسفة تعالج عموماً مشاكل يمكن استيعابها داخل إطار المعرفة الموجودة ولكنها قد تتخطى ذلك وتثير أسئلة ميتافيزيقية وتحاول أن تعطي لها الإجابات سواء على أساس منطقي أو أساس غير منطقي أسطوري وفهمها على هذا النحو تكون الفلسفة متميزة عن العلم .

ويأتي علم السياسة للفلسفة بالحقائق والتعميمات وبالتالي أو في مقابل ذلك يتلقى عنها المقدرة على معالجة تلك المشكلات بصورة شاملة وليست متفرقة ولا يستطيع أى عالم سياسي أن يكون إطاراً من المعرفة السياسية دون أن تتوفر لديها فلسفة عامة عن الحياة وينطبق هذا القول على أرسطو ولا شكل أو أى مفكر سياسي حديث .

وإذا سلمنا بصدق ذلك واتخذنه كأساس للنقد وعلى اعتبار أن عدم كفاية الفلسفة السياسية وعدم ارتباطها بالموضوع يرجع في الحقيقة إلى أن الفلاسفة لا يستطيعون أن يحيدوا أنفسهم عن دراساتهم ويرد فردريك على ذلك بأن عملية الحياد أو الانفصال هذه غير ممكنة إن أمهر علماء السياسة لا يمكن أن يبعدوا أنفسهم عن مناقشة مفاهيم مثل السلطة والعدالة والقيم والجماعة والدولة والمجتمع وأن هذه المفاهيم لا يمكن أن تستخدم بالإشارة إلى فلسفة الكاتب العامة ولكن حتى لو حاول علماء السياسة الهروب منها أى من الفلسفة فإن الفلاسفة أنفسهم لن يتوقفوا عن دراسة تلك المفاهيم (١٦) .

الطابع المستقل ذاتياً لعلم السياسة نورمان جاكوبسون :-

Antonomous Character Of Political Science Norman Jacobson

إن التوحيد الدقيق بين علم السياسة وكل من العلم أو الفلسفة يشير في رأى نورمان جاكوبسون خطر آخر ألا وهو انتهاء النظرية السياسية بنوع من العملية أو الأخلاقية ولكنه مستقل عن أى منهما ولكن شخصيته خاصة به والذين يحاولون أن يصيغوه فى صورة علم كامل وأن يطبقوا عليه طرق البحث والإجراءات فى العلوم لا يفهمون دائماً معنى العلم ولا يستطيع الإنسان أن ينكر ميزة استخدام المعرفة التى نتجت فى مجال ما لصالح فهم مجال آخر ولكن على الإنسان أن يفهم كذلك الفرق بين المجالين .

ويرى جاكوبسون أن على علماء السياسة المعاصرين أن يجعلوا شيئاً آخر خلاف علم السياسة هى علم النفس أو الاجتماع أو فلسفة أخلاق أنها أى شيء بهذا الشكل خلاف السياسة ويرى كذلك أن السياسة هى نوع خاص من النشاط الفكري ويجب أن تدرس فى وضعها الصحيح .

وإذا نزعنا العلم عن النظرية السياسية قد تصبح فضلات بقايا أخلاقية لا قيمة لها وإذا نزعنا الفلسفة فإنها تقللها حتى تصل إلى درجة طرق البحث وأن أولئك الذين يؤكدون الطابع العلمي أو الفلسفي لعلم السياسة إلى درجة ربطة أى منهما قد يكون من أنصار العلمية أو الأخلاقية ولكنهم بالتأكيد ينقصهم حساسية الالتزام والتكريس لعلم السياسة ذاته .

إن وحدة النظرية السياسية يمكن تقديرها فقط من خلال الاعتراف بالسياسة كنوع من النشاط والالتزام بها ، وبينما مهد جاكوبسون على استعداد والاستعارة مفاهيم وأدوات من العلوم الأخرى إلا أنه يحذر من الاستعارة دون تمييز .

وينطبق هذا على الألفاظ بالذات بل إنه ينتقد أن تصبح لغة أو ألفاظ علم السياسة دقيقة وعلمية إذ أن تعقيم اللغة يمكن أن يؤدى بسهولة إلى تعقيم

الفكر Sterilistion Can Lead Sterilishation of Thought وإذا أخذنا جانب الموضوعية فيرى جاكوبسون أن عالم السياسة لا يستطيع أن يكون موضوعياً مثلما يحدث فى عالم الفيزياء (١٧).

وإذا كان لابد من عدم الخلط بين النظرية السياسية والعلمية فيجب ألا نخلط كذلك بالأخلاقية إذ أن الأخلاقي من عادته الوعظ المستمر ويبدو إنه يتجاهل حقائق الحياة السياسية وقد يقلل من مستوى النظرية السياسية إلى مستوى النظرية الأخلاقية .

إن البحث عن نظرية سياسية هو البحث عن نظريات أخلاقية كما يرى هوبز وروسو ويذكر جاكوبسون أن النظرية لا هى علمية ولا أخلاقية سواء نظرنا إليها فى هذا الجانب أو ذاك وإن الاهتمام الجوهري المركزي لها هو البحث عن الحكمة السياسية (١٨) .

وانتقد جاكوبسون كذلك فكرة وجود نظام مع التركيز على طرق البحث ومناهجه والذى اتبعه السياسيون المحدثون ورأى فيه منهجاً ساذجاً لفهم السياسة وإن دراسة السياسة تتطلب شيئاً أكثر من المهارة والتدريب إنها تتطلب فكراً قادراً على التمييز ومعرفة أكثر من معرفة الأساليب وتتطلب خيالاً وخبرة والقدرة على الحكم بل وأكثر من كل ذلك التكرس للموضوع وإن الهاوي الموهوب ذو الاهتمام الأصيل بالسياسة سوف يقدم الكثير فى فهم السياسة أكثر من المحترف غير الخيالي القليل الاهتمام (١٩) .

هوامش الفصل الرابع :-

١ - راجع : دكتور / حسن صعب ، علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٥ - ٢٩٨ .

٢ - راجع : عبد المحسن بن خلدون المغربي ، المقدمة .

٣ - لمزيد من التفصيلات حول المنهج التاريخي ، راجع :

- George H Sabine History of Theory New York Henry Holt 1937

٤ - لمزيد من التفصيلات حول المنهج السوسيولوجي ، راجع .

- George E G Carleen Political Theory What is it in Gould and Thursby eds. Op. Cit, PP 20 – 25 .

٥ – لمزيد من التفصيلات حول المنهج الفلسفي راجع

- Leo Strauss What is Political Philosopy ? in Gould and Thursby Op Cit, PP 45 – 50 .

6 - Varma, S P Modern Political Theory P 13 .

٧- لمزيد من التفصيلات حول المنهج الكامل ، راجع :

- Carl J Friedrich Political Philosophy and the Science of Politics in Roland Young ed, Approaches to the Study of Politics, North western University press, 1958 , P 175 .

8- Ibid, P 176 .

٩- لمزيد من التفصيلات حول الطابع ذاتياً لعلم السياسة ، راجع :

- Norman Jacobson The Unity of Political Theary Science Morals and Politics in Rotand Young ed. Approaches to the Study of Politics Northwestern University Press Evanston IIlionois 1958, PP 115-124 .

١٠ – لمزيد من التفصيلات حول النظرية التجريبية فى مواجهة النظرية المعيارية ، راجع :

- Ae Dahi Modern Political Analysis Englewood Cliffs N J Prentice Hall 1963 pp 90 – 100 .

11- George E G Catlin Political Theory What is it in Could and Thursby ed. Op cit, p 24 .

12- Ibid .

13- Ibid .

14- Varna op. cit. pp 20 – 38 .

١٥- ولتوضيح أكثر لوجهات نظر هؤلاء الكتاب ، راجع :

- Dante Germino Beyond Ideology The Revival of Political Therory New York Harper & Row 1957 .

١٦- ولمزيد من التفصيلات حول التجريب فى العلوم الاجتماعية عموماً وعلاقته بالنظرية السياسية على وجه الخصوص ، راجع :

- Arnold Brecht Political Theory The Foundations of Twentieh Century Political Thought Princeton Univ Press 1950 Chapters XVII.

17- Ibid Op Cxit. P 211 .

18- Edward A Shils and Henery A. Finch and Included in Max Weber on the Methodology of the Social Science IIlionis The Free Press of Gencoe, 1940 .

١٩- راجع فى تفصيل ذلك :

- P . H Patridge Politics Philosophies Ideology in Anthony Guinton ed. Political Philosophy Oxford University Press 1967 pp 30 – 40.
- Isiah Berlin " Two Concepts of Liberty " in Four Essays on Liberty Clarendon Press 1958 .

الفصل الخامس

الصراع على السلطة

أن السلطة في جميع الجماعات الإنسانية تهيئ الذين يملكونها منافع وامتيازات ومكانة [١] ونفوذ اجتماعية لذلك تدور حولها صراع مستمر يجري الصراع السياسي على ثلاث مستويات فهو من جهة يجري بين أفراد قلائل [٢] وذلك للسيطرة على زمام الأمور داخل النخبة الحاكمة ذاتها وهو من جهة ثانية يجري بين فئات وطبقات [٣] تسعى كل منها لإحراز السيطرة السياسية واستخدامها كأداة لتحقيق منافعها على حساب منافع الطبقات والجماعات الأخرى ثم هو جهة ثالثة بين الحاكمين والمحكومين أى بين بعض المواطنين الذى يمسكون زمام السلطة (جهاز الإكراه المادي) وبين مواطنين آخرين يخضعون لهذه السلطة ويعملون على معارضتها أو الانضواء تحت ظلها ، إنه صراع معقد التركيب تكمن وراء تحركه مجموعة هائلة من العوامل البيولوجية والتفاعلات النفسية والدوافع الديمقراطية السكانية والمؤثرات الجغرافية والعناصر الاجتماعية الاقتصادية والحوافز الثقافية وذلك على حد رأى موريس ديفرجية [٤] .

أولاً :ـ العوامل البيولوجية :ـ

هناك نظريتان تستأثر العوامل البيولوجية باهتمامها في الصراعات السياسية وهما نظرية تنازع البقاء والنظرية العرقية فأما الأولى فهي تتناول الصورة التي رسمها دواوين لتطوير الأنواع الحيوانية فتنتقلها إلى المجتمعات الإنسانية أن هذه النظرية ترى أن كل فرد لابد أن يضارع الآخرين ليبقى ولا يبقى ألا من هم افضل أن نظرية دواوين هي الشكل البيولوجي للفلسفة البورجوازية التي يعد التنافس الحر تجسيدها الاقتصادي فتتنازع البقاء يتحول هنا إلى نزاع من أجل إرضاء الحاجات ويصير الميدان

السياسي صراعاً من أجل موسكا وهو أساس نظرية الصفوة المختارة فمن التنافس على السلطة الذى تولده منافع السلطة يظهر خيار الأفراد وأكثرهم ككفاءة وأقدرهم على الحكم (٥) .

وأما النظرية الثانية النظرية العرقية فهى تنقل هذه الأفكار من المستوى الفردى إلى المستوى الجماعي فالفرق فى المقدرة بين الأفراد أقل من الفروق فى المقدرة بين العروق فبعض العروق أقدر من بعضها الآخر على تولى القيادة وقد خلق بعضها للسيطرة بطبيعته وخلق بعضها الآخر للخضوع بطبيعته لكنه لا يخضع من تلقاء نفسه فالصراع بين العروق الدنيا والعروق العليا هو الصراع السياسي الأساس (٦) .

والحق (٧) أن هاتين النظريتين كلتيهما ليس لها قيمة علمية ومع ذلك لا نستطيع أن نرفض كل الرفض الفكرة القائلة بان السياسة أسساً بيولوجية لقد دلت دراسة المجتمعات الحيوانية مثل جماعة النمل وخلية النحل على أن فيها ظواهر تنظيم للسلطة تشبه من بعض النواحي ما نلاحظه فى المجتمعات الإنسانية من ظواهر مماثلة .

١ـ السلطة فى المملكة الحيوانية :ـ

من البديهي أن علينا أن لا نغالي فى تشبيه المجتمعات الحيوانية بالمجتمعات الإنسانية غنية معقدة وللوعى والعقائد فيها شأن خطير وهذه التصورات المشتركة وهذا الوعى وهذه العقائد ليس لها فى المجتمعات الحيوانية إلا وجود ضئيل حتى لدى الفقريات العليا .

ولعل نظم القيم أن لا يكون لها وجود البتة ولكن تبقى هناك أربع وقائع أساسية أولها أن التميز بين حاكمين ومحكومين بين زعماء وأعضاء موجود فى بعض المجتمعات الحيوانية فالظواهر السياسية سابقة على ظهور الإنسان فى تطور الأنواع والثانية أن زعماء الحيوانات تستمد من السلطة منافع أنانية لذلك تصبح السلطة موضوع تنافس دائم قوى على وجه العموم والثالثة أن السلطة تقوم فى بعض المجتمعات الحيوانية وليس فى كلها –

بوظيفة دمج أعضاء المجمع وتحقيق التكامل لهم فى سبيل مصلحة المجموع والرابعة أن اعتلاء السلطة أو احتلال منزلة عليا فى التسلسل الطبقي لا يتوقف فى المجتمعات الحيوانية الأعلى مزايا فردية فالمولد لا شأن له كما هو الحال فى بعض المجتمعات الإنسانية .

٢ـ النظرية العرقية (العنصرية) :-

تستنكر معظم نظم القمى الإنسانية سواء فى الشرق أو فى الغرب فى الإسلام أو فى المسيحية وغيرها تستنكر النظريات العرقية ومع ذلك فكثير من الناس عنصرين فى قرارة أنفسهم على غير شعور منهم فى كثير من الأحيان فالنظريات العرقية رغم زنها خاطئة ورغم أنها ليس لها قيمة علمية ما يزال لها تأثير كبير وما تزال عاملاً من عوامل المعادلة السياسية وليست للعرق من الناحية البيولوجية دلالة سياسية غير أن له دلالة اجتماعية من خلال التصورات الجماعية التى يبعث عليها ومع ذلك من الأنسب أن ـرس النظريات العرقية هنا ما دامت دعواها السياسية تضطرنا إلى فحص الجوانب البيولوجية من المشكلة .

الفكرة المشتركة بين جميع النظريات العرقية هى أن بعض العروق أدنى من بعض فى القابليات والاستعدادات وأن العروق أدنى من بعض فى القابليات والاستعدادات وأن العروق الدنيا عاجزة خاصة عن تنظيم وإقامة مجتمعات حديثة فإذا تركت وشأنها لم تستطيع أن تتجاوز مستوى الجماعات التى تحقق من التطور إلا خطى يسيره وهذا المستوى يختلف مع ذلك باختلاف هذه العروق الدنيا فبعض هذه العروق الدنيا أدنى من بعضها الآخر فمن العسير مثلاً أن يتجاوز السود القبيلة البدائية أما الصفر فيمكن أن يرتفعوا إلى مستوى الدول المعقدة ولكنهم لا يستطيعوا أن يعطوها صورة ديمقراطية كل ما يقدرون عليه في أحسن الظن أن يبلغوا المستوى الذى كانت عليه الأمم الأوروبية فى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر وهكذا تزعم النظرية العنصرية .

وقد نشأت النظريات العرقية فى العصور الوسطى حين أراد الملوك المسيحيون أن يصادروا أموال أصحاب المصارف من اليهود ثم نمت فى القرن السادس عشر حين استخدم الأسبان والبرتغاليون عبيداً من أفريقيا لاستغلال مستعمراتهم بأمريكا ثم طور النظرية العنصرية كاتب فرنسى هو آرتو دو جونينو حين زعم عام ١٢٨٨ أن الأرستقراطيين هم أعقاب الآربين الذين حملوا إلى أوروبا التنظيم السياسي والفنون والحضارة والفكر والثقافة والتقدم أما الشعب فهو سليل السكان الأول الذين كانوا من عروق دنيا بطبيعتها والذين أخذوا عن الآربين كل شيء فلولا الآريون لظلوا يعيشون حياة همجية سيتردون فيها مرة أخرى إذا انقطع الآريون عن الإمساك بزمام السلطة .

وغير النازيون نظريات جونينو فأحالوا التعارض بين الأريين الأرستقراطيين وبين الشعب الأرى إلى تعارض بين غير اليهود واليهود واعتبروا اليهود فى كل مجتمع من المجتمعات عنصراً مخرباً يجب تدميره ولاسيما أن سلوك الأقليات أحياناً غذى مثل هذه الاتجاهات وانقلبت الخصومة بين العروق فلم يعد الصراع صراعاً بين أقلية حاكمة تنتمى إلى عرق أعلى وبين شعب محكوم ينتمى إلى عرق أدنى بل بين شعب ينتمى إلى عرق أعلى وأقلية تنتمى إلى عرق أدنى وتمنع هذا الشعب من أن يحيا منسجمة وأصبحت العرقية أداة لإلقاء تبعه جميع شرور المجتمع على هذه الأقلية وطبقت طريقة كبش الفداء التى طالما استعملتها حكومات كثيرة منذ أقدم الأزمان .

ولا شك أن التمييز بين الأعراق عامل هام من عوامل العداء السياسي حتى لتجد بلداً ما تقوم على الحياة السياسية فيما على هذا التمييز العرقي كجنوب الولايات المتحدة الأمريكية وجنوب أفريقيا وإسرائيل وعدد من أمم أمريكا اللاتينية ولكن الأمر ليس أمر عامل بيولوجي فهذا العداء ليس

ناشئاً عن طبيعة العروق من الناحية الفسيولوجية بل عن التصورات الجماعية التى تقوم فى الأذهان بصدد العروق وعن أنواع السلوك التى تترتب على ذلك وهذه التصورات الجماعية تنشأ هى نفسها عن ظروف اجتماعية أو نفسية وأنها تنشأ أما عن خطة سياسية تهدف إلى تمويه وأما عن تلك العملية النفسية التى تعرف فى علم النفس باسم الانتقال.

وفى المجتمع الذى توجد فيه التعصب العرقي ويولد فروقاً اجتماعية يستخدم هذا التعصب العرقي من قبل بعض الأفراد حلاً لمشكلاتهم النفسية بالانتقال أو التعويض هكذا نرى معادة السود فى المستعمرات أو فى جنوب الولايات المتحدة الأمريكية أعمق وأعنف لدى صغار البيض (أى البيض الفقراء المساكين) منه لدى الذين يحتلون مراكز عليا .

وتفسير ذلك بسيط فإن هؤلاء البؤساء يشعرون بشيء من التفوق حين يرون السود دونهم أن وجود السود هو الذى يمنحهم شيئاً من خطورة الشأن وشيئاً من المهابة فلا يحسون أنهم فى أدنى درجات العلم الاجتماعي ولو زال التمييز العرقي لعادوا إلى حقيقتهم أناساً بؤساء خائنين وأنهم ليدركوا فى قراره أنفسهم أنهم كذلك ونفس التفسير يصدق على العداء الشديد الذى يتعرض له العرب فى إسرائيل من جانب اليهود الشرقيين الذين يقعون بدورهم فى درجة أدنى من اليهود الغربيين (الاشكنازي) .

ثانياً :- العوامل النفسية :-

يرى الماركسيون أن الصراع المسلح إنما يقوم بين جماعات هى الطبقات وأن العوامل النفسية لا تحتل فى هذا الكفاح إلا دورا ثانوياً أما الغربيون فيرون أن الكفاح السياسي إنما يتناول أفرداً يتنازعون على السلطة أو يقاومنها فالعوامل النفسية تلعب إذن ى هذا الصراع دوراً أساسياً وقد وضعت هذه العوامل فى أول الأمر على أساس أفكار أخلاقية مستوحاه من لاهوتى القرون الوسطى ترى أن شهوة السيطرة هى من الشهوات الإنسانية الأساسية إلى جانب الرغبة الجنسية وشهوة المعرفة .

وكانت هذه الأفكار تشهو بلذائذ الجسد والفكر والسلطة وتعد هذه الشهوة الأخيرة أساس الصراعات السياسية ثم تطورت هذه الأفكار لتربط بين التحليل النفسي والسياسي وكذلك الأمركة السياسية والشخصية الرئاسية.

١ـ التحليل النفسي والسياسة :ـ

تعزو مدارس التحليل النفسي السبب الأساسي للصراعات الاجتماعية إلى السنين الأولى من حياة الطفل ففى تلك المرحلة المبكرة يعيش الطفل فى حالة تسيطر عليها اللذة والحرية ثم يضطر الطفل إلى مبارحه هذا الفردوس فيكون هذا أول صدمة فى حياة الإنسان وتظل هذه الصدمة مؤثرة فى الإنسان طوال حياته إنه مضطر من اجل الاندماج فى الحياة الاجتماعية إلى أن يحل مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة أى يتنازل عن اللذة او أن يضيقها تضيقاً كبيراً يجب عليه أن يذعن لسلسلة كبيرة من قواعد الإكراه والإلزام والمنع .

إنْ عليه أن يعدل عن اتباع غرائزه وتدفاعاته وميوله ورغباته ولكن الحاجة إلى اللذة أقوى من أن يختنق على هذا النحو ولا نيا تظل باقية والصراع بين المجتمع وبين شهوة اللذة هذه يؤدى إلى العديد من وجوه الحرمان هى السبب الأساسي الذى تنشأ عنه الصراعات الاجتماعية فأما أن تكبت حاجة اللذة (الليبدو) فى اللاشعور فتتغذى منها الأحلام وأمراض العصاب وأما أن تتحول إلى حاجة من طبيعة ثانية بالانتقال أو الاستعاضة أو التصعيد فإذا لم يستطع الفرد أن يرضى حاجاته الجنسية مثلا اندفع حلبة التنافس الاقتصادى او التباري الرياضي او الصراع السياسي او النشاط الخلاق المبدع .

أن نظرية (الحرمان) هذه تظل أحد الأسس التى يعللى بها التحليل النفسي الصراعات السياسية . ولكن فرويد نفسه رأى هذا التحليل غير كافة فاكمله بتعديلات أخرى لقد اعتقد فرويد فى الشطر الثانى من حياته أن العدوان والعنف ناشئان أيضا عن غريزة الموت وجعلها فى صراع مع الليبدو.

فالصراع القائم فى قلب كل إنسان بين ايروس وتاناتوس هو من اضخم الآراء التى جاء بها التحليل النفسي. ولكن ما من إنسان يجرؤ أن يجابه الموت وجها لوجه ، فالموت يدفع ويجذب فى أن واحد . فكذلك ينقل الإنسان إرادة تدمير نفسه إلى غيره ، وما العدوان إلا ثمرة صراع بين تاناتوس وايروس فى نفسه ،صراع يحاول فيه تاناتوس أن يخنق ايروس ، فيحل الشخص الصراع بتحويل غريزة الموت على غيره .

ويمكن أيضا أن ينشا العدوان والعنف والتسلط والاستبداد وهى عوامل واضحة من عوامل الصراعات السياسية عن ظاهرة تعويض. أن التحليل النفسي يلح كثيرا على ما تتصف به الغرائز والعواطف من التباين وتناقض . انه يرى أن الشبق يمكن أن يكون ثمرة قوى جنسية ، كما يمكن أن يكون عجز جنسي يدفع صاحبه إلى تأكيد نفسه فى هذا الميدان إخفاء لنقصه وكذلك الرغبة فى السيطرة والميل إلى التسلط يمكن أن يكون ثمرة إرادة القوى لدى فرد ذو طاقة طافحة وعزم شديد ، كما يمكن أن يكون على خلاف ذلك ثمرة ضعف نفسي وبلبلة داخلية ، ثيره عجز الفرد عن السيطرة على نفسه وعن فرض احترامه على الآخرين فيختفي هذا العجز وراء الموقف المتناقض تخفيا وتسترا .

والتحليل النفسي لا يوضح مشكلة الصراعات السياسية فحسب بل يجئ أيضا بتعليل شائق للطابع الثنائي الذى اتصفت به السياسية ، اى كونها صراعا وتكاملا فى آن واحد ، فوجها السلطة ، أى كونها تضطهد الناس وتحسن إليهم فى آن واحد كونها تستغل وتخلق النظام فى آن واحد ، يعبران عما تشتمل عليه عواطف الطفل نحو أبويه من التباين وثنائية .

٢ـ الأمزجة السياسية :

تحاول فكرة الأمزجة أن تفسر الصراعات السياسية باستعدادات يحملها الأفراد فى أنفسهم حين يولدون ، فبعض نماذج الناس مدفوعة

بميولهم الشخصية إلى موقف سياسي معين يجعلهم فى صراع مع نماذج أخرى من الناس تدفعهم ميولهم الشخصية إلى الموقف السياسي المتناقض .

ومن هذه التصنيفات الطباع الذى يحاول أصحابه أن يكشفوا عن وجود تلازمات بين الاتجاهات السياسية ونماذج الطبع وهذا التصنيف يقوم على ثلاثة معايير هى :

الانفعالية ، الفعالية ، الترجع اى طول بقاء التصورات فى النفس ، وهكذا يميزون على أساس هذا المعيار الأخير بين (ذوى الترجيع القريب) الذين يعيشون فى الحاضر والمستقبل لا فى الماضى ، وبين ذوى الترجيع البعيد الذين تطول التصورات في أنفسهم زمنا طويلا ، وطبقا لذلك يخرج علينا هذا التصنيف بنحو ثماني نماذج للطبع هى : الهلاميون ، اللمفاويون ، الجامحون ، الغضبيون ، العصبيون ، المتبلدون ، والدمويون . وفى السياسة يكون الهلاميون (وهم الذين يتصفون بأنهم غير انفعاليين ، غير فعلين ، ذو وتر جميع قريب) اللمفاويون (وهم الذين يتصفون بأنهم غير انفعاليين ، فعالون ، ذو ترجيع بعيد) ميالين بطبيعتهم إلى عدم الاكتراث بالكفاح السياسي ، وقلة السعي إلى السلطة ، وهم يحترمون حرية الآخرين ، وهم أذن معتدلون للتعارضات او الصراعات ، وعلى عكس ذلك يكون الجامحون (أى الذين يتصفون بأنهم انفعاليون ، فعالون ، ذو ترجيح بعيد) الغضبيون (وهم الذين يتصفون بأنهم انفعاليون ، فعالون ، ذوى ترجيح قريب) ميالين إلى المعارك السياسية والى السلطة ، فأما الأولون منهم اى الجامحون فهم بطبيعتهم قادة مستبدون ، وأما أى الغضبيون فهم اقرب إلى أن يكونوا محرضين للجماهير وخطباء وصحفيين والى ممارسة الدكتاتورية ، وأما العصبيون (أى الذين يتصفون بأنهم انفعاليون غير فعالين ، ذو ترجيح قريب) والعاطفيون (أى الذين يتصفون بأنهم انفعاليون غير فعالين ، ذو ترجيح بعيد) فهم ثوريون بطبيعتهم .

إلا أن الأولون أى العصبيون ، فوضويون ، فى حين أن الآخرين ، أى العاطفيون ، اقرب إلى الأساليب الاستبدادية ، يبقى المتبلدون (الذين يتصفون بأنهم غير انفعاليين ، غير فعالين ، ذو ترجيح بعيد) وهم محافظون بطبيعتهم وأخيرا السمويون (أى الذين يتصفون بأنهم غير انفعاليين ، فعالون ، ذو ترجيح قريب) هم اقرب إلى أن يكونوا انتهازيين .

عموما فان هذه التقسيمات على ما فيها من غموض وسطحية ، تشير إلى أهمية العوامل النفسية فى الصراع على السلطة . لذلك نجد أيزينك يقترح أربعة نماذج كبرى للاتجاهات السياسية الناتجة عن أمزجة سياسية ، وهى المحافظون والفاشيون فى اليمين ، والاشتراكيون ثم الشيوعيون فى اليسار .

٣ـ الشخصية الرئاسية :

مع التقدم الملحوظ فى العلوم السلوكية قام باحث أمريكي (يدعى جيمس باربر) عام ١٩٧٧ بدراسة عنوانها (الشخصية الرئاسية) حيث قام بتصنيف أنماط الشخصية للرؤساء الثلاثة عشر الأخيرين الذين حكموا الولايات المتحدة الأمريكية . وقامت الدراسة على افتراض مؤداه أن السلوك الرياسى ليس نتاج الحساب الرشيد ، وإنما هو خلاصة تفاعل احتياجات نفسية عمية لدى كل واحد من هؤلاء الرؤساء تكونت فى الأصل عبر الطفولة وتجربة المراهقة المبكرة .

وقد بنى الباحث نظريته على أساس بعدين : البعد الأول – عما إذا كان الرئيسي أم مسالما ؟ بمعنى مقدار الذى يبذله الرئيس فى تنفيذ المهام السياسية . والبعد الثانى – عما إذا كان الرئيس إيجابيا أم سلبيا ؟ بمعنى المدى الذى يستمتع فيه بالواجبات التى يؤديها ، بناء عليه يقوم الباحث بطرح أربعة فئات رئيسية ، وهى :-

أ ـ الفئة الأولى :النشط الإيجابي :

وهذه تضم الرؤساء الأمريكيين فرانلكيين وروزفلت ، هارى ترومان ، جون كيندى ، جيرا لد فورد ، جيمي كارتر . وهؤلاء الرؤساء كانوا نشطين في منصبهم وبدا انهم يتمتعون وبدا انهم يتمتعون بممارسة مسؤوليات الرياسة . وعادة ما ينجذبون إلى السياسة ويجدون الرضا فيها لأنها توفر لهم الفرصة للنجاح ولتحقيق الأهداف (الحاجة إلى الإنجاز).

ب ـ الفئة الثانية : النشط السلبي :

وتضم الرؤساء ودور ويلسون، هربوت هوفر، ليندون جرنسون ، وريتشارد نيكسون ، وهم نشطون – كالفئة السابقة – فى مناصبهم ، ولكن لاسباب مختلفة تماما . فالفارق الجوهري يكمن فى العوامل المحفزة لكل نمط ، حيث نجد أن السياسة جذبتهم إلى ميدانها بسبب ما توفره لهم من فرض السيطرة على الآخرين – وهى الحاجة القوية التى يبحثون عنها لا شعوريا . ومع المندرجين تحت هذه الفئة تصبح الأزمات السياسية أزمة الواحد منهم شخصيا ، لابد من كسبها باستخدام القوة ولا تكون المسالة بالنسبة إليه بمثابة لعبة حل المشاكل (كسابقة) وإنما السيطرة على المعارضين . هكذا يصل رئيس من هذه الجبهة إلى أزمة او كارثة لا مخرج منها والتى قد تدمره فى النهاية سياسيا بل ونفسيا . يشيد على ذلك من ويلسون ومعركة عصبة الأمم ، هوفر والكساد العظيم ، جونسون وحرب فيتنام ، نيكسون وفضيحة ووتر جيت .

ج ـ الفئة الثالثة : المسالم الإيجابي :

وتضم الرئيسيين تافت وهاردنج ، وتتميز بحاجة أصحابها إلى التعاطف والمحبة ، ليس بسبب الحرمان الطفولى ، ولكن على العكس بسبب الإفراط والتدليل الذى تلقوه فى السنوات المبكرة من حياتهم . لذلك وجدوا فى السياسة طريقة فعالة لإشباع توقعات العاطفة والحب من الآلاف بل ملايين المواطنين .

د ـ الفئة الرابعة : المسالم السلبي :

وهذه تشمل كل من ايزنياور ووكوليدج . وتتميز بان الرئيس لا يستمتع بمهام منصبه ولذا لا يصبح نشطا ، كما انه غير مولع بالرئاسة . فالنموذج هنا لا يبحث عن الإنجاز كالأول ، ويصدق ذلك على حالة الرئيس الأسبق ايزنهاور ، أحد الأبطال الحرب العالمية الثانية ، الذى لم يكن تواقا للإنجاز ولا متعطشا للقوة ولا ميالا للتعاطف الجماهيري .

ثالثا : العوامل السكانية (الديموجرافية) :

وتتمثل تلك العوامل فى ظاهرتين : زيادة السكان (او ما يسمى الضغط الديوجرافى) وطبيعة التركيب السكاني ، حيث تلعب الظاهرتان دورا ملموسا فى قيام الثورات والحرب والفتن واشتداد التوترات والاضطرابات السياسية .

١ ـ الضغط الديوجرافى :

ما أقد الفكرة التى تقول أن التوترات الاجتماعية في البلاد المزدحمة بالسكان عنيفة وان المؤثر والحروب فيها كثيرة ، وعلى العكس نجد أن البلاد الأحرى القليلة الازدحام بالسكان فالصراعات السياسية فيها أخف والحكام أبقى والسلام ارسخ .

إن نظريات الضغط الديموجرافى تستند إلى وقائع ظاهرة .ولقد تضاعف عدد سكان أوروبا بين سنة ١٨١٨ وسنة ١٩١٤، فنشبت النزعات الكبرى التى عرفها النصف الأول من القرن العشرين .

إن نظرية ضغط السكان هى نظرية الفقر والعوز ، أنها نظرية اقتصادية لا ديموجرافية ومن هذه الزاوية عالج مالتوس المشكلة حين صاغ قانونه الشهير سنة ١٧٩٨ بان السكان يتزايدون تزايدا طبيعيا بمعادلة هندسية على حين أن المواد الغذائية تتزايد طبيعيا بمعادلة حسابية .

ونظرية الضغط الديموجرافى تعبر عن وضع البلاد المختلفة التى يتسارع فيها تزايد السكان تسارعا هائلا فتتفاقم الصراعات السياسية كثيرا .

ويمكن القول أن هناك نوعين من التوازن الديموجرافى يتحققا تحققا طبيعيا بتأثير عوامل فسيولوجية واجتماعية معا : توازن فى البلاد البدائية وتوازن فى البلاد الصناعية المتطورة جدا . فأما توازن البلاد البدائية فهو من طبيعة التوازن الذى يلاحظ لدى أنواع حيوانية كثيرة ويقوم على كثرة المواليد وكثرة الوفيات معا . بيد أن التوازن البدائي فى البلاد المختلفة قد انقطع ولم يتحقق فيها توازن البلاد الصناعية .

إن انتشار بعض القواعد الصحية الوقائية والطبية الأولية واستعمال العلاجات السهلة التى لا تكلف نفقات باهظة فى مكافحة العلاجات السهلة التى لا تكلف نفقات باهظة فى مكافحة الأمراض الوبائية (كاستعمال مادة د.د.ت على نطاق واسع وعلى نحو مطرد) يخفضان وفيات الأطفال خفضا سريعا ، وهى أهم شئ من ناحية السكان (حيث أن طول عمر الشيوخ إلى بعد السن التى يقدرون فيها على الإنجاب لا قيمة له فى هذا الصدد) على حين أن نسبة المواليد تحافظ على الخصوبة ، أولا لان نمط المعيشة والعادات الغذائية لا تتبدل كثيرا لان الخصوبة الطبيعية لم تتغير ، والثانية لان العادات التقليدية والأخلاق العامة تتطور تطورا بطيئا جدا ، وتظل تعارض تحديذ النسل بالإكراه زمنا طويلا ، وهكذا يميل عدد السكان إلى الازدياد بسرعة عظيمة جدا ، واختلال التوازن الديموجرافى هذا يشتد خطره لانه يحدث فى الوقت الذى تقوى فيه الحاجة إلى إنماء اقتصادي سريع ، ويصبح من الصعب جدا بحكم هذه الحاجة إبقاء الموارد الغائية فى مستواها المألوف ، فلابد من انتزاع عدد من العاملين فى إنتاج الخبرات الاستهلاكية الشائعة ودفعهم إلى إنشاء المصانع وشق الطرق وبناء السدود اى إلى المشاريع اللازمة لإرساء البنية الأساسية فى بلد حديث ، فالمواد الغذائية تقل أثناء هذه المرحلة الانتقالية فى حين أن عدد السكان يزداد ازدياد كبيرا جدا ، هكذا تصبح البلاد المتخلفة فى وضع انفجاري .

٢ـ تكوين عناصر السكان:

إن للعناصر التى تؤلف السكان من ناحية السن والجنس ، وللمناطق الجغرافية التى يتوزع عليها هؤلاء أثرا فى الصراعات السياسية : ففى البلاد المتطورة يكون عدد الشيوخ كبير بالقياس إلى البلاد المختلفة حيث الشيوخ قليل . ومن الأمور المسلم بها عامة أن كبار السن اكثر تعلقا بالنظام القائم واقرب إلى روح المحافظة وان الشباب اقرب إلى روح الثورة . على أن ميل الشباب ألي التجديد يمكن أن ينزلق بسهولة إلى تجديدات زائفة تتصف بالعنف والتحدى وتقابل الظاهرة النفسية التى تلاحظ على المراهقين حين يجتازون مرحلة حب التفرد والأصالة . وكثيرا ما تولد هذه الأزمة لدى البورجوازية نزاعا بين الحاجة إلى التغير وبين التعلق العميق الغريزي بوضع اجتماعي ممتاز وقد يؤدى هذا النزاع إلى الفاشية والى جميع الحركات التى تنتمي إلى هذا الطراز . ومهما يكن من أمر ، فان الأمة التى تكثر فيها العناصر الفتية أميل إلى التصورات والتغيرات العميقة والأمة التى يكثر بها الشيوخ تنفر من ذلك نفورا عميقا .

كما أن اختلاف توزع السكان على الجنسين أحيانا اثر ملحوظ ، فقد أدت ندرة النساء فى بعض النظم إلى نشوء بعض أنواع السلوك التى تبقى بعد ذلك زمنا طويلا ، أن ندوة النساء فى الولايات المتحدة أثناء المرحلة الريادية قد أدت إلى إعلاء شانهن حتى لقد نشا نوع من نظام الأمومة تؤيده القوانين بعض التأييد ، ولا يزال المجتمع الأمريكي الراهن متشبعا به .

أن خطورة هذه الظاهرة أمر لا شك فيه فالقم الأعظم من الثروة الأمريكية بين أيدي نساء لين نفوذ على الصحافة والإذاعة والتلفزيون وغير ذلك . والناس يعرفون الدور الضخم الذى تقوم به النوادي النسائية فى الحياة الاجتماعية والسياسية فى أمريكا ، ويبدو أن غلبة النساء فى عدد السكان يعزز نزعة المحافظة فى المجتمعات الغربية المتطورة وذلك من خلال عمليات الاقتراع العام .

بالإضافة إلى ما سبق ، فان تفاوت توزع السكان يولد صراعات سياسية ، فتخلخل السكان في بعض المناطق وهو تخلخل حياتهم الاقتصادية صعبة ويولد بعض الحرمان ويمكن أن يعبر عن نفسه بالقلاقل وحركات العصيان كم يمكن أن يؤدى ازدحام بعض المناطق بالسكان إلى تفاقم الصراعات فيها . إن الهجرات الكبرى إلى المدن فى أوربا أثناء القرن التاسع عشر ، قد أدت إلى تراكم جماعات من السكان تعيش حياة بائسة جماعات رديئة المسكن سيئة الطعام تخضع فى العمل لشروط رهيبة .

ولا شك أن هذا كان له اثر كبير فى نشوء الحركات الثورية ، وقيام مدن الصفيح حول المدن فى البلاد المختلفة (حالة بيروت) يحدث هذه النتائج نفسها .على آن كثافة السكان هى هنا عنصر من عناصر عدة متشابكة كانخفاض مستوى المعيشة ، واستغلال أرباب العمل والانتماء إلى الأحزاب والعقائد السياسية .

وفى جميع البلاد تقريبا يؤدى تفاوت توزيع السكان إلى تفاوت فى التمثيل السياسي، وفى القرن العشرين لاحظت البرجوازية أن الاشتراكيين والشيوعيين الذين يهددونها يعتمدون خاصة على المدن وان روح المحافظة التى تسيطر على الريف يمكن أن يساعدها فى البقاء على سلطتها . وهكذا أحلت محل الأرستقراطية فى إقامة تفاوتت فى التمثيل النيابي لمصلحة المناطق الريفية القليلة السكان دون أن يكون الفلاحون هم المستفيدون من ذلك فكان الفلاحون فى الحالتين (طبقة دعم) لطبقة أخرى .

رابعا : **العوامل الجغرافية** :

لا ينكر أحد أن السياسة مرتبطة بالجغرافيا ، ولكن الباحثين لا يتفقون على درجة هذا الارتباط ، فالمحافظون يميلون إلى تضخيم هذا التأثير ، بينما يميلون المجددون إلى الإقلال منه ، ويشمل فى ذلك المناخ والموارد الطبيعية والموقع .

١ ـ المناخ والموارد الطبيعية :

اجمع المؤلفون القدامى ، من هيرودوت إلى ابن خلدون إلى مونتسكيو ، على أن للمناخ تأثيرا مباشرا فى سلوك الأفراد : فنظرياتهم نفسية – جغرافية ، نقرا فى كتاب روح القانون أن الحرارة الشديدة تثير الأعصاب فتضعف الرجل وشجاعتهم أما المناخ البارد فيقوى الجسم والروح ويجعل البشر اقدر على القيام بأعمال طويلة شاقة جريئة ونتيجة لذلك علينا أن لا نستغرب أن تكون رخاوة الشعوب التى تقطن مناطق حارة قد جعلتها مستعبدة فى جميع الأحيان تقريبا ، وان تكون شجاعة الشعوب التى تقطن المناطق باردة قد أبقتها حرة .

والواقع أن تأثير المناخ تأثيرا اجتماعي اكثر مما هو تأثير نفسي : أن المناخ يؤثر فى طراز المعيشة عامة ، ويؤثر فى النظم والعادات أن الديمقراطية القديمة التى عرفها البحر الأبيض المتوسط والتى كان مركزها الساحة (الفوروم) ترتبط بداهية بالحياة فى الهواء الطلق وكذلك (المجالس الأفريقية) .

ويؤثر المناخ تأثيره الأكبر عن طريق الموارد النباتية او الحيوانية ، فهى عنصر من عناصر الغنى الطبيعي والفقر الطبيعي ، شانه شان طبيعة التربة وشكل الأرض ووجود المناجم او عدم وجودها ، فالجغرافيا تلحق رهنا بالاقتصاد ، ولقد كان الاقتصاد فى المجتمعات القديمة رهنا بالاقتصاد ، ولقد كان الاقتصاد فى المجتمعات رهنا بالجغرافية ، ثم اصبح هذا الارتباط يقل كلما تقدم التكنيك ، والنظرية السياسية التى تقوم على أساس الموارد الطبيعية ظلت نظرية سيكولوجية زمنا طويلا كنظرية الإقليم ، وأصحابها يناقض بعضهم بعضا من هذه الناحية فمنهم من يرى الثراء مصدر قوة وسبيلا إلى الازدهار الاجتماعي والسياسي تبعا لذلك ، ومنهم من يرى انه يؤدى إلى رخاوة الطاقة وضعف الشجاعة ، ويميل بالمجتمع إلى الركود والانحطاط .

إما الكتاب القدامى فقد اتجهوا الاتجاه الأول ، فنرس مونتسيكو ، مثلا يذهب إلى خصوبة الأرض ووفرة الخبرات يؤديان إلى العبودية ، على حين أن الموارد الطبيعية يشحذ حرية السكان ويوقى نزعتهم إلى الاستقلال (البدو عند ابن خلدون) ففى البلاد الخصبة لا يكون أهل القرى ، وهم الجزء الأكبر من السكان ، غيارى على حريتهم ، فهم مشغولون بأعمالهم الخاصة ممثلون بها ، فالريف الذى يفيض بالخير يخشى النهب .

أما فى البلاد الفقيرة فان الحرية هى الخير الوحيد الذى يستحسن أن يدافع عنه أهله ، أضف إلى ذلك أن جدب الأرض يجعل الناس جلدين قانعين قادرين على القتال إذ لابد أن يحصلوا لانفسهم على ما حرمتهم منه الطبيعة بينما أن خصوبة بلد من البلاد تورث أهلها الاتكال والرخاوة وشيئا من حب المحافظة على الحياة .

هناك كذلك النظريات الحديثة التى ترى أن نمو الديموقراطية ووفرة الأرزاق متوازيان ، فهذه النظريات تعارض تلك الاتجاهات معا معارضة مباشرة ، أنها ترى فى الفقر عاملا يفاقم الصراعات السياسية ، ويشجع الحرية ، ولكن التنافس الدولى يداخل الخصومات الداخلية ، فيمكن أن يؤدى بعض أنواع الثراء إلى زيادة الصراعات بدلا من تقليلها . وللتنافس على المواد الأولية اثر كبير فى هذا الميدان ، فهو يولد نزاعات بين الدول ويولد تشنجات داخلية أيضا (حالة البترول مثلا) .

٢ ـ المكان والموقع

لا ينفصل المناخ ولا تنفصل الموارد الطبيعية عن عامل جغرافي أخر درسه المعاصرون خاصة إلا وهو المكان . هناك مثال محسوس يبين ما لهذا العامل من اثر هام ويوضح صلاته بالعاملين السابقين ، وهذا المثال هو مثال مصر القديمة .

إن وادي النيل الذى تعزله صحارى وهو إطار طبيعي وأرضيه نية غنى عظيما بفضل فيضانات النهر المنتظمة ويتطلب استعمال هذه الظاهرة

الطبيعية نشؤ نظام لحجز المياه وصيانة القنوات والسواقي صيانة دائمة وهذا يتطلب تنظيما اجتماعيا متطورا معقدا ومتمركزا تمركزا شديدا أننا ترى هنا حاجة قاهرة إلى دولة منظمة تنظيما قويا ونرى فى الوقت نفسه جميع العناصر التى تتيح قيام هذه الدولة منذ القديم : الغنى ، سهولة المواصلات بواسطة النيل ، فقدان الأماكن التى يمكن أن يعتصم بها العصاه .... الخ ، وفى وادي دجلة والفرات أتاح اجتماع المناخ والموارد الطبيعة والمواقع الجغرافية تلك الفرص نفسها لقيام الحضارة ولكن فقدان الفيضان المنتظم جعل المركزية هنا اقل منها فى وادي النيل .

والواقع انه لتوزيع السكان على المكان شان سياسي كبير إذ أن تكاثر السكان فى المدن له أثره الواضح ، لقد رأى ماركس فى التعارض بين المدينة والقرية صراعا سياسيا أساسيا والديمقراطية إنما نشا فى المدن فى عهد المدن القديمة ، كما أن نمو المدن فى نهاية القرون الوسطى بداية عصر النهضة قد سهل انتشار الأفكار الجديدة ، والعقيدة الاشتراكية إنما شاعت فى المدن الصناعية الحديثة كما أن الثورات أحداث مدنية فى الدرجة الأولى ، وليس للمدن تأثير سياسي مباشر فحسب بالاتصالات الكثيرة بين الناس وبالتسهيلات التى يهيئها المدينة لنشاطهم السياسي مثل حق الاجتماع وحق التظاهر خاصة هما من الحقوق التى يمارسها أهل المدينة .

بل أن للمدينة تأثيرا سياسيا غير مباشرا أيضا من حيث أن المدن هىالعامل الأساسي فى الحضارة وفى التقدم المادي والفكري حتى لقد أثبتت اللغة هذه الواقعة إذا اشتقت المدينة والحضارة من الحضر . ولطريقة استعمال المكان الجغرافي فى داخل المدن نتائج سياسية أيضا ، حتى قبل بشيء من المبالغة أن اختراع المصعد قد فاقم صراع الطبقات إذ زاد انفصال بعضها عن بعض ففى الماضى كانت الأرستقراطية والبرجوازية تسكنان من المبنى طوابقه السفلي التى تقع فوق الطابق الأرضي كان الطابق

الأول هو الطابق الأرستقراطي ، والطابق الثانى اقل منزلة ، والثالث دون الثاني ، وهكذا دواليك .

وكانت الطبقات الشعبية تسكن العليا والطابق الأرض وبذلك كانت تقوم بين الطبقات عملات يومية ، إما بعد انتشار المسعد فقد ارتفعت قيمة الطوابق العليا فقوى الاتجاه إلى إنشاء أحياء شعبية منفصلة حتى أن بعض القوانين الخاصة بالمساكن الرخيصة التكاليف فقد مضت فى هذا الاتجاه نفسه ولكن المهندسين المختصين فى شئون تنظيم المدن يميلون الان إلى إنشاء أحياء خليطة ذلك لدوافع سياسية فى كثير من الأحيان هى الرغبة فى أضعاف المطالب العمالية .

ولطرق المواصلات فى السياسة تأثير واضح فالطرق التجارية وطرق الحج وطرق الغزو تنشئ جميعها صلات بين الناس فهى تنقل البضائع والجيوش والأمراض والأفكار . ويمتاز الموقع البحري بهذه الميزة نفسها فالبحر حماية وحاجز ولكنه فى الوقت نفسه طريق مواصلات بل لقد كان البحر فى القديم الطريقة الوحيدة لنقل الأشياء الضخمة الثقيلة مسافات طويلة هكذا نشأت إمبراطوريات البحر : الإمبراطورية اليونانية والإمبراطورية الرومانية . وكثيرا ما لوحظ على الصعيد السياسية أن هناك تعارض بين الشعوب القارية التى تتألف مزارعين منطوين على أنفسهم بعض الانطواء وبين الشعوب البحرية التى تتألف من تجار وبحارة منفتحين للاتصالات بل يعيشون من الاتصالات ، هذا هو التعارض بين اسبارطة الاوتوقراطية وبين أثينا الديمقراطية وكذلك بين أوربا الوسطى الاوتوقراطية وبين بريطانيا الديمقراطية ، وعلى هذا النحو اتخذت الجغرافيا ذريعة لوضع نظرية خيالية تهدف إلي تبرير بعض المطامع مثل أسطورة الحدود الطبيعية التى استعملت كثيرا وأسطورة المدى الحيوي ونظرية ماكندر عام ١٩١٩ عن قلب العالم .

خامسا : العوامل الاجتماعية والاقتصادية :

لعل العناصر الاجتماعية والاقتصادية أهم عوامل الصراعات السياسية فمنذ اقدم العصور حتى التاريخ المعاصر هذه تميزت جميع المجتمعات الإنسانية بالعوز او الندرة اى يكون الخبرات المتوافرة اقل من الحاجات التى تجب تلبيتها . كان العوز يولد التفاوت ، فبعض الطبقات او الفئات تستطيع أن تنال كل مل ترغب فيه بينما تعانى طبقات أخرى أو فئات أخرى حرمانا ما يقل او يزداد . وهكذا وجد أناس يتمتعون بامتيازات وأناس يعانون اضطهادات وبن هؤلاء وهؤلاء يولد التفاوت وصراعا أساسيا هو القاعدة الأولى للكفاح السياسي . فالمضطهدون يكافحون فى سبيل حياة افضل ، وأصحاب الامتيازات يكافحون من اجل الحفاظ على امتيازاتهم وأملاك السلطة يهيئ لصاحبه ميزة أساسية فى هذا الكفاح ، بل أن السلطة فى هذا الكفاح رصيده الأساسي . ولعل ابرز القوى الكامنة وراء الصراعات السياسية هى : الفروق الطبيعية وتباين التقدم التكنولوجي .

١ ـ الطبقة الاجتماعية :

أن تاريخ كل مجتمع حتى عصرنا الراهن هو تاريخ صراع الطبقات هذه العبارة الشهيرة التى تفتح البيان الشيوعي الصادر ١٨٤٨ لا تعبر عن فكرة جديدة كل الجدة كما يتوهم البعض . فكثيرون قبل ماركس ذهبوا إلى إن الصراعات السياسية إنما يولد التفاوت بين الفئات الاجتماعية وهذه الفئات الاجتماعية المتفاوتة تشكل طبقات اجتماعية بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ولكن أصالة ماركس تكمن فى انه جعل من صراع الطبقات العامل الأساسي فى النزاعات السياسية وانه خاصة قدم فى الطبقات تعريفا محكما محدودا ولا ريب أن التعارض بين الذين ينعمون بالامتيازات ويستطيعون أن يرضوا رغباتهم أن يتمتعوا بالحياة تمتعا كاملاص وبين المضطهدين الذين يقاسون حرمانا كبيرا ، هو تعارض أساسي فى كل مجتمع من المجتمعات فهؤلاء يحاولون أن يحلوا محل أولئك يناضلون فى سبيل الاحتفاظ بمكانهم .

وهذا الصراع سياسي بمقدار ما يتعلق بالسلطة وهو يتعلق بها دائما لان إحراز السلطة وسيلة من انجح الوسائل للتمتع بالامتيازات والمحافظة عليها . والتصورات التى تكون فى أذهان الجماعة عن مستويات المعيشة لها من خطورة الشان فى تحديد الطبقات مثل ما لهذه المستويات المادية نفسها. أن الصورة التى تقوم فى أذهان أفراد مجتمع من المجتمعات عن مختلف طبقات السلم الاجتماعي وطريقة كل فرد فى وضع نفسه على درجة من درجات هذا السلم ، اى شعوره بالانتماء إلى طبقة من الطبقات او وعيه الطبقي ، كل ذلك يلعب دورا كبيرا فى نشوء الصراعات السياسية ، كذلك يؤدى اختلاف مستويات المعيشة إلى فروق فى طراز الحياة أى فى السلوك والأخلاق والعادات العقلية وهى فروق تعزز الشعور الطبقي ، ولكن طرز الحياة لا يتوقف على مستوى المعيشة وحده ، من ذلك مثلا أن البقال والأستاذ يمكن أن يتساوى دخلها ثم هما يعيشان حياتين من طراز مختلفين وكذلك المطرب الناجح وصاحب البنك وذلك أمر له آثره فى السلوك السياسي وهو يولد صراعات من نوع مهنى وهناك فرق اعمق من هذا كثيرا ما تولد صراعات ذلك هو الفرق بين الحضريين والقرويين .

فالماركسيون يرون أن مستوى المعيشة بالانتماء وطراز الحياة كل هذه الأمور هى فى تحديد الطبقات الاجتماعية عناصر ثانوية مشتقة ، فهى نتيجة لعنصر أساسي هو الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج فهناك طبقتان تقف أحدهما أمام الأخرى الطبقة التى تلك أدوات الإنتاج ، والطبقة التى تلك لحياتها إلا قدرتها على العملي ، ومن ثم تنشا فروق فى مستويات المعيشة وطراز الحياة والشعور بالانتماء وما إلى ذلك من أمور تولد هى نفسها صراعات سياسية ، فالملكية الخاصة فى وسائل الإنتاج هى أساس جميع تلك الفروق لأنها هى التى تولد طبقتين لهما مصالح متعارضة وتصارع أحدهما الأخرى .

ويتفق الغربيون والماركسيون على الاعتراف بان التقدم التكنولوجي وتأثيرا أوليا على المجتمع عامة ، وفى الصراعات السياسية خاصة ، ولكنهم لا يتفقون على آلية هذا التأثير ولا على اتجاهه ، فبعض الغربيين يرون أن التقدم التكنيكي ينشئ عالما لا يتناسب حاجات الإنسان ورغباته وان هذا يفاقم التوترات والصراعات فالحروب والثورات ودكتاتوريات القرن العشرين وانبعاث المذابح والتعذيب وانتشار العنف كل ذلك هو ثمرة هذا التعارض الأساسي بين غرائز الإنسان وبين العالم المصطنع الذى تسجنه فيه التكنولوجيا ، هنا يلتقي أنا محافظون على غرار كاتون ممن ينادون بالعودة إلى الأرض والحياة البسيطة والتقشف والحمية النباتية ، مع أناس من الأخلاقيين وعلماء التحليل النفسي ، على أن هذا التشاؤم إزاء التقدم التكنيكي يظل نادرا فى الغرب فالتفاؤل أوسع انتشارا بل أن تفاؤل الغربيين أقوى واقل تحفظا من تفاؤل الماركسيين .

ومهما يكن من أمر فالشرق والغرب متفقان على الاعتقاد بان التقدم التكنيكي سيؤدى يوما إلى مجتمع خال من النزاعات ، مجتمع متكامل كل التكامل . أن تشابها عميقا يقرب من هذه الناحية بين (المرحلة العليا للشيوعية) التى هى جنة المستقبل عند الماركسيين وبين (مجتمع الوفرة) الذى هو جنة المستقبل عند الغربيين ، أما حالة العوز فتولد التقارب بوجه عام ، فنرى قلة قليلة تعيش فى بحبوحة من العيش ونرى السواد الأعظم فى حرمانات كبيرة ، كما أن التقدم التكنولوجي لا يزيل الصراعات وإنما هو يقلل الإحساس بها حيث يعمل على أنقاض الصراعات السياسية بوجه عام ذلك أتمر لا جدال فيه ، ونجد المقارنة بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية مصدقة لذلك على وجه الإجمال ، ففى المجتمعات المتقدمة تمحى المشاعر الثورية وتختفي إرادة تدمير النظام القائم تدميرا كاملا وتنمو التعارضات فى إطار هذا النظام القائم لا ضده ، أما المجتمعات النامية فأنها

فى انفجارية تولد فيها الصراعات المتوترة أنواعا من العنف . ولكن سرعة النمو لا تقل شان عن مستوى النمو فالتطور السريع يزيد التوترات والتطور البطيء ينقصها .

ولعل التفريق بين المجتمعات المستقرة والمجتمعات التى هى فى حالة تطور متسارع أن لا يقل خطورة عن التفريق بين المجتمعات الصناعية المتقدمة والمجتمعات الزراعية النامية ، ففى المجتمعات المستقرة الساكنة يكون النظام القائم مقبولا على وجه العموم مهما يكن ظالما فالناس يعدونه طبيعيا حيث أن الطبيعي من وجه النظر السوسيولوجي هو ما يوجد منذ زمن طويل بحيث أن الأجيال الحالية والأجيال التى سبقتها لم تر شيئا غيره.

ففي المجتمعات يوجد تفاوت كبير بين الناس أن الصراعات تبقى ولكنها تغفو وعلى العكس من ذلك يؤدى النمو المتسارع إلى عدم الاستقرار (حالة إيران والثورة الإيرانية الإسلامية ضد الشاه) . أن التغيرات المفاجئة التى تصيب البني الاجتماعي تخلع عن النظام القائم صفة انه طبيعي فالتبدلات التى يحملها إليه التطور نبين أن من الممكن تغييره بل تبين انه يتغير فعلا فإذا بالتفاوتات والمظالم التى كان الناس يتحملونها لانهم كانوا يظنونها أمرا لا مناص منه ، إذا بهذه بالتفاوتات والمظالم تصبح غير مقبولة فتزداد من ذلك الصراعات بين الأكثرية البائسة والأقلية التى تتمتع بالامتيازات . ثم أن التطور المتسارع يميل إلى قلب الأطر التقليدية .

وبذلك يصبح كثير من الناس مقتلعين من جذورهم حائرين يشعرون بأنهم غرباء عن مجتمعهم وانهم ضائعون وانقطاع هذه الصلات التقليدية يجعل الإحساس بالبؤس والظلم أقوى ويجعل المرء اكثر استعدادا للتمرد .

ثم أن التقدم التكنولوجي لا يتم بغير مصاعب ومفاجئات وتناقضات ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى صعوبات المرحلة الأولى من النمو التى

تجتازها الان اكثر شعوب العالم الثالث التى تخرج من خدر طويل ومن ركود يرجع عهده إلى آلاف السنين ، وتنتقل إلى مرحلة تطور سريع فعلى الصعيد المادي نرى جهود التنمية التى تبذلها دول هذه الشعوب تلزمها بعض تضحيات جديدة على السكان أثناء المرحلة الانتقالية التى يتم فيها بناء أسس المجتمع الحديث فإذا بالندرة تتفاقم بدلا من أن تقل أثناء فترة هذا التجميع الأولى لرأى المال وفى الوقت نفسه تكون نسبة الوفيات فى انخفاض دون أن تقل نسبة المواليد فيولد ذلك ضغطا ديموجرافيا هائلا ، فيما يزيد عدد الأفواه التى يجب إطعامها ، كذا يزيد بؤس السكان قليلا فى اللحظة التى اخذوا يدركون فيها بؤسهم ويدركون أن فى الإمكان الخلاص منه ، وطبيعي والحالة هذه تتفاقم الصراعات السياسية تفاقما كبيرا ، وكذلك كانت الحال فى الأمم الأوربية أثناء القرن التاسع عشر الذى لاحظ فيه كارل ماركس نمو صراع الطبقات .

وفى الوقت نفسه يؤدى الاتصال بالتكنولوجيا الحديثة إلى زعزعة الحضارات القديمة على حين فجأة . فالمجتمعات التى تقوم على نظام للعلاقات الإنسانية المتوازنة نشا واستقر خلال أحقاب حين تدخل أليها الحضارة التكنولوجية . أن أفراد هذه المجتمعات يصبحون أناسا (متمردين) حقا يصبحون أناسا اقتلعت جذورهم من أرضها ، أناسا بؤساء مطرودين من جماعة قديمة لا يقبلونها ومن جماعة جديدة ، لا يرق إليها مستوى حياتهم وثقافتهم ومن الجائز أذن أن تطول المرحلة الوسيطة كثيرا .

وفى أثناء هذه المدة تكون التوترات بين الأكثرية (المشردة) والصفوة التى تتمتع بمستوى عال جدا تكون هذه التوترات حادة ، كل الحدة بطبيعة الحال ومن ثم ينشا الميل إلى نظم استبدادية بل دكتاتورية ومن ينشا الحقد أيضا على البلاد المتقدمة .

سادسا: العوامل الثقافية:

على عكس ما يؤكد الماركسيون فان المؤسسات الثقافات والعقائد ونظم القيم ليست مجرد حوادث ملحقة بأوضاع اجتماعية اقتصادية وهى تقتصر على إعطاء الكفاح السياسي صورته وإطاره وإنما هى تساهم فى توليد النزعات ، وفى تصعيدها .

هناك عوامل ثقافية عديدة فى الصراعات السياسية بل نستطيع أن نقول على وجه من الوجوه أن جميع العوامل الأخرى التى سبقت دراستها هى عوامل ثقافية ، فالاعتقادات الخاصة بالاستعدادات الفردية وتنازع البقاء والوضع الجغرافي والطبقات والفروق والضغط الديموغرافى لا تقل أهمية عن العناصر المادية التى أصبحت هى نفسها (ثقافة) فالبيئة الجغرافية إنما يكفيها الإنسان إلا فى بعض الصحارى او بعض الغابات الأبكار ، والعروق تاريخية اكثر مما هى بيولوجية ، وللديانات والاعتقادات تأثير فى تزايد السكان ، والسيكولوجيا هى دائما سيكولوجيا بشر متعلمين ببشر آخر فى مجتمع ذى زمان ومكان .

إن الشخصية متوقفة على الحق الذى يسنده الآخرون إلى الذات وعلى الدور الذى تمثله الذات إزاء الآخرين ، والحق والدور هما نقاط ارتباط الفرد بثقافة والشعور الطبقي ، والاعتقادات المتصلة بصراع الطبقات تزيد هذا الصراع او تنقصه . فالتقدم التكنيكي والثقافة والطبقات مترابطة ترابطا وثيقا، ولذا نجدها تتمثل فى المؤسسات والأيديولوجيات والحضارات.

١ - المؤسسات:

تقدم نظم الأحزاب مثالا جيدا على استقلال المؤسسات وتأثيرها فى الصراعات السياسية فنجد فى الديمقراطيات الغربية نوعين من الأحزاب فأما نظام الحزبين (بريطانيا ، الولايات المتحدة الأمريكية وأما تظلم تعدد الأحزاب (القارة الأوربية)

أن كل حزب في نظام تعدد الأحزاب لا يستطيع أن يزيد عدد ممثليه الأعلى حساب جيرانه الأقربين فتراه يحاول أن يبرز الفروق التفصيلية التي تميزه عن اقرب خصومه إليه بدلا من أن يبرز ما بينه وبينهم من تشابهات عميقة ،هكذا تقوى الصراعات – الصراعات الثانوية على الأقل – بين اتجاهات متقاربة . أما الصراعات الأساسية فلا تقوى ولكنها تضعف أيضا لضرورة الاعتدال كما في نظام الحزبين وإما هي تختفي . وهذا ما يضفي على الحياة السياسية شيئا من طابع الاصطناع وتجئ التحالفات بين الأحزاب وهي ضروري في نظام تعدد الأحزاب فتحدث في الحياة السياسية مزيدا من الاضطرابات لان أحزاب الوسط تتحالف تارة مع اليمين وتارة مع اليسار على أسلوب (الخفاش) ، والواقع أن نظام الحزبين ونظام تعدد الأحزاب هما نتيجة عوامل اجتماعية او اقتصادية إلى حد كبير فالأحزاب تمثل طبقات او فئات اجتماعية متنازعة .

٢ - الأيديولوجيات وسلم القيم :

يرى الماركسيون اى الأيديولوجيات التي هي مذاهب التفكير للآراء والاعتقادات ليست إلا من توليد الطبقات الاجتماعية فقد وسع ماركس هذا التعريف بعد ذلك وجعل البني الفوقية الأيديولوجية تتمثل أيضا جميع الأعمال الثقافية مثل الحق والأخلاق واللغة وسائرها نتيجة العقل والشعور ولكنه لم يبدل الفكرة الأساسية وهي أن الأيديولوجية تعبر عن البني الطبقية وتميل إلي تغطيتها تمويها .

على أن النظرية الماركسية قد غالت في ربط الأيديولوجيات بالطبقات الاجتماعية، حتى في ذلك العصر وما من شك في أن الأيديولوجيات السياسية تصور الأوضاع الطبقية ولكن عناصر أخرى كثيرة غير الطبقات تثير في نشوء الأيديولوجيات فبعض الأيديولوجيات التيتتناول المركزية والبيروقراطية مثلا تعبر عن نزاعات بين الرؤساء والجمهور بين الحاكمين والمحكومين في داخل طبقة واحدة والأيديولوجيات القومية تعبر

أحيانا عن حاجات مشتركة بين جميع طبقات البلد الذى تسلط عليه بلد آخر . والأيديولوجيات التى تدعو إلى اللامركزية تقابل فى كثير من الأحيان تطلعات الريف إلى التحرر من وصاية العاصمة .

وتلعب الأيديولوجيات دورين رئيسين فى تطور الصراعات السياسية فهى تنمى أولا ، الوعى السياسي ، وثانيا ، تحدد نظم القيم معاني الخير والشر والعدل والظلم ليست مستمدة من التجربة نفسها بل من إيمان إرادي فهى إذن أيدلوجية بطبيعتها بل أن الصراعات السياسية تزداد قوة حين تنتقل من مستوى الفائدة والضرر ، ومن مستوى اللذة والألم إلى مستوى العدل والظلم والى مستوى الخير والشر ، وتصبح بذلك جازمة قاطعة . هكذا تميل الأيديولوجيات إلى تقوية النزعات .

وقد تخفف الأيديولوجيات هذه النزعات أيضا ، فلئن كانت كل طبقة وكل فئة اجتماعية تصنع لنفسها أيديولوجياتها الخاصة فى الكفاح السياسي ، فان السلطة تصنع لنفسها أيديولوجياتها الخاصة أيضا، محاولة تخفيف النزاعات وتحقيق التكامل ، هكذا نجد فكرة المشروعية ، وهى هامة جدا فى تقليل الصراعات ، لا تستند إلا على مجموعة من الأفكار الأيديولوجية .

٣ ـ الحضارات :ـ

يطلق علماء الاجتماع اسم الحضارة او الثقافة على جملة أنواع التكنيك والمؤسسات والسلوك وطرز المعيشة والعادات والتصورات المشتركة والاعتقادات والقيم التى تميز مجتمعا معينا. أى أن معنى الحضارة يقوم إذن على فكرتين هما ، التاريخ والأمة ، صحيح أن جميع الشعب تتبع خطا تاريخيا واحد . ومع ذلك فان فردية التطور التاريخي الذى تم لشعب من الشعوب او لمجموعة من الشعوب هو الذى يصنع الأمم والمدنيات ، إلا أن التطور الاجتماعي يتخذ فى كل بلد وجها خاصا ، وهذه الفردية تؤثر نفسيا فى تنمية التطور ، مثال ذلك الانتقال من الاقتصادى الإقطاعي المغلق إلى نظام اقتصادي اكثر بلاد أوربا .لكن الأوضاع جعلته يولد فى فرنسا

نظاما ملكيا مطلقا مركزيا ، وجعلته يولد في شمال إيطاليا وفي ألمانيا وفي البلاد المنخفضة نظم إمارات او جمهوريات مدن ، وجعلته يولد في بريطانيا العظمى نمو حقوق البرلمان .

وللأمة نوعان من التأثير في الصراعات السياسية ، فهي تؤثر كنظام قيم ، وهي تؤثر كإطار حضاري فأما من حيث هي نظام قيم ، فهي تميل في آن واحد إلى تضيق الصراعات بإيجاد اتفاق قومي (وظيفة تكامل) والى التعبير عنها بإخفاء مصالح حزبية كثيرا ما تستعمل اليوم في إخفاء الصراعات الطبقية ، والأيديولوجية القومية لا يتغير معناها فحسب ، بل تضاءلت أهميتها أيضا ، أن فكرة الأمة لا تلعب اليوم دورا أساسيا في الصراعات السياسية ، إلا حين تكون الأمة مهددة في وجودها نفسه – ذلك ما يحدث عند وقوع حرب او ند خطر وقوع حرب وذلك ما يحدث أيضا في البلاد التي تنال استقلالها او التي نالت استقلالها القومي حديثا ، ففي هذه الحالة تسترد الدعوة القومية معناها الثوري .

وفي مثل هذه الظروف الاستثنائية يميل الإجماع القومي إلى وقف الصراعات الداخلية ، وخلق صراع مع الأمم الأخرى ، ومعروف أن هذه الآلية تستعمل في النزاعات السياسية الداخلية فالتلويح بخطر العدو صادقا او ملفقا وسيلة من وسائل التمويه الكلاسيكية . ومهما يكن من أمر فان الأمة تظل تؤثر في الصراعات السياسية من حيث هي إطار حضاري .

هوامش الفصل الخامس :-

١ – اعتمدنا في هذا الجزء من الدراسة على التحليل القيم لموريس ديفرجيه ، النظم السياسية ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٠ –١٤٦ ، حيث اخذ معظم الباحثين العرب بتحليلات ديفرجيه في مؤلفاتهم في النظم السياسية أو العلوم السياسية .

٢ – هذا التحليل أورده : الدكتور / السيد عليوة في كتابه : أصـــول علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٥ – ٢٢٠ ، نقلا عن المرجع السابق .

٣ – لفظة (طبقة) او (طبقات) هي اللفظة المسيطرة على تحليل موريس ديفرجيه فى عرضه ، النظم السياسية ، مرجع سابق ، وذلك على طول الكتاب .

٤ – نفس المرجع السابق .

٥ – راجع فى تفصيل ذلك : دكتور / محمد نصر مهنا ، الثورات السلوكية واليسار الجديد فى غرب أوربا والولايات المتحدة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص ص ٨٧- ٩٨ .

٦ – موريس ديفرجيه ، مرجع سابق .

٧ – دكتور / السيد عليوة ، أصول علم السياسة ، ، مرجع سابق ، ص ١٨٦

٨ – راجع فى تفصيل ذلك : دكتور / محمد نصر مهنا (وآخرون) ، علم السياسة بين التنظير والمعاصرة ، منشاة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٠٤- ١٢٣ .

٩ – دكتور / السيد عليوة ، مرجع سابق ، ص ١٩٢- ١٩٣

١٠ – المرجع نفسه ، ص ٢٢٢ ، نقلا عن : موريس ديفرجيه ، مرجع سابق .

فصل ختامي
في
أهمية تقويم الفكر السلفي

عبر دروب حركة التاريخ العربي الحديث والمعاصر وإلى سنوات قريبة ومعاصرة شهد الفكر السلفي منحنى متدرجاً من الصعود والهبوط ماراً بمنعطفات تاريخية واجتماعية متشعبة معنى السلفية وتقويمها في ظل مناخ فكري عربي يسوده التفرقة أفرزته وبلورته الأحداث المعاصرة ومع التسليم بانتمائنا للأمة العربية بما يفرضه ذلك من واجبات ومسئوليات جاءت مشكلة الفكرة السلفي كإحدى أهم الإشكاليات الفكرية في إطار مرجعي يعنى بدراسة حركة تاريخ العرب الحديث والمعاصر في سياق الدعوة إلى استقلال الفكر العربي وأيضاً مع عدم تجاهل الحضارات الإنسانية وتفاعلاتها وليس الصدام بينها بل إن استقلالية الفكر العربي بما تعنيه من تحقيق الذات العربية بالأصالة تعنى كذلك المشاركة الصادقة الخالية من الارتماء في أحضان التبعية .

وتأسيساً على ذلك تأتي أهمية تقويم الحركة السلفية باعتبارها حراك Movement وعملية Process أو بمعنى أبسط فإنها لا تزال تتمتع بقدر من النشاط الفعال في إثبات ذاتية الوجود العربي مع الأخذ في الاعتبار حركية جوانبها التاريخية فكرياً وعقائدياً وفوق هذا كله فإن التركيز على آراء روادها المحدثين والمعاصرين من آراء رواد التجديد والإصلاح ودعاة التحرر ونقل آرائهم إلى الأجيال المتعاقبة له أهميته في تقويم الحاضر " ما هو كائن " واستشراق المستقبل " بما يجب أن يكون" في تطلع إلى فكر سياسي عربي تتباين آراؤه لتصقلها تجربة الرواد الأوائل في شكل مذاهب سياسية أي أن تعارض الآراء وتناقضها الهدف منه خلق رأى عالمي عربي ناضج واع ومدرك ومستنير حيث جدل الماضي والحاضر قد أدى إلى

الافتقار للقيمة والمعنى مما يستلزم بحركة التاريخ العودة إلى الماضي والتساؤل العام إلى أى مدى يمكن التشبث به تجاه الفكر السلفي وصولاً إلى إفرازاته فى الوقت الحاضر ولماذا لم يصبح الحاضر مثمراً ومبدعاً وخلاقاً وربما تزدد الإشكالية صعوبة إذا ما أخذنا فى الاعتبار فكرة عبور الزمن وارتباطها بالأحداث فى تلاحقها وسرعتها .

وتأسيساً على ذلك فإن دراسة الواقع التاريخي للحركة السلفية دراسة متأنية يمكن من ثناياها استنباط من جذور ثم النتائج المستخلصة والتنبؤ بالمستقبل Futurology الذى بدت ملامحه القائمة فى الوقت الراهن على صورة غير متوقعة مع ما حدث ويحدث من تطورات مفاجئة على صعيد حركة تاريخ العرب الحديث والمعاصر حيث الحركة السلفية لم تهيئ نفسها لهذه التوقعات أو للتقويم فى إطار الواقع الراهن وأن هناك تجاهلاً للتجربة التاريخية الحديثة بشأن المجتمع العربي والإسلامي .

يرى بعض الباحثين أن إعادة بعث السلفية بعد أفولها لفترات تاريخية حديثة ومعاصرة وبروز حركات هدفها تمكين الإسلام من مواجهة التحديات وبالتالي ملاحظة صعود ظاهرة حركات وتيارات العودة للأصول من ثنايا خريطة تاريخية للعلاقة بين الأزمات المتكررة وتداعيها بظهور مصلحين أفراد أو حركات تأخذ شكل دورات تاريخية تكاد تكون منتظمة ولعل أوضح مثال على ذلك ما حدث فى الفوضى وغزوات المغول والأتراك برز البعث الشيعي ثم التدهور العثماني الذى أدى إلى ظهور الوهابية والسنوسية والمهدية والسلفية وتبلور بيئة الأزمات فى المجتمعات الإسلامية وما أدى إليه من قيام حركة الإخوان المسلمين فى مصر ثم انتشارها فى العالم العربي وما أعقب ذلك من اندلاع الثورة الإيرانية والحركات الإسلامية المتصاعدة فى المغرب العربي والسودان والخليج .

يرى فريق من الباحثين أن دعوة الاقتداء بالسلف هي دعوة متجددة بسبب التحرير الفكري والنفسي والفردى والجماعي الذى يحققه ذلك للبشر ويدرك السلفيون على حد رأى أحد الباحثين صعوبة التعامل مع العقيدة بشكلها الخام وأن العودة إلى السلف تعنى الوصول إلى نظرية متكاملة وشاملة لا تحتاج إلى التقليد ويركز منظور السلفية المحدثة على ضرورة النظرة الكلية رغم اختلاف واقع السلفيين ويرى أحد السلفيين المعاصرين أن العودة إلى السنة لا تعنى الالتزام ببعض الجزئيات بل تعنى التعمق فى صناعة التقدم الإنساني وفق صياغة متوازنة وإيجابية وأن السلفية ليست حركة للتقوقع فى ماض يستحيل استعادته وأنها لها أهميتها البالغة للتحديث والتغيير الاجتماعي وأن السلفية يؤرخ لها حسب موضوعات الاهتمام وليس حسب تسلسلها التاريخي وإنه قد صار من المألوف تجد تسميات مثل إسلامي وعلماني وتنويري وأصولي تطلق على تيارات وحركات دون مبررات مقنعة وعموماً فإن الفكر الديني السلفي لا يمثل صيرورة تتكون تاريخياً فى مجملها وأن مراحل متعددة قد وجدت نفسها تحمل أفكاراً متباينة للحركة السلفية منها ما شهدته كل من الدولة العثمانية والدولة الصفوية والدولة الإسلامية فى أفغانستان وبروز أفكار حركة الشيخ النبهاني (حركة الحزب التحريري) ثم أفكار سيد قطب ومحمد باقر الصدر والندوي والمودودي ثم اندلاع الثورة الإيرانية وما أحدثته التطورات الأخيرة فى العراق من بروز الشيعة يعتبر مرحلة جديدة تماماً يعاصرها العرب الآن .

ويرى آخرون أن البحث عن السلفية يكاد يقتصر على الإسلام السني من ثنايا حركات التجديد التى تضم الوهابية والسنوسية والمهدية حيث تأتي صفة التجديد لدعوة هذه الحركات للعودة إلى المنابع من خلال الاجتهاد ثم فكر النهضة الذى يمثله الأفغاني والطهطاوى ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي وعبد الحميد باديس وشكيب آرسيلان وعبد القادر الجزائري

وخير التونسي وأن المشروع النهضوي يتأثر بالفعل بمقولات بن حزن وبن تميمة وبن القيم الجوزية فى مرحلة ما ثم تأتي مرحلة أخرى تتمثل فى فكر حركات الإخوان المسلمين وتشتمل على فكر البنا وقطب وصولاً إلى الفكر الإسلامي الجديد الذى يضم الأفكار والحركات الإسلامية الحاضرة .

ويصل أحد الباحثين إلى نتيجة مفادها أن الفكر الإسلامي المعاصر شهد موجات لفكر الإصلاح الذى يعني الرجوع إلى أصول الدين وتنقيته من الشوائب الأولى وأن حركة التجديد الفقهي والفكري بدأت فى تاريخ العرب الحديث بمحمد بن عبد الوهاب فى نجد (١٧٠٣ – ١٧٩١ م) ، وتشمل أيضاً حركات المهدية والسنوسية وعلماء مثل الدهلوي فى الهند (١٧٠٢– ١٧٦٢ م) ومحمد على الشوكاني (١٧٥٨ – ١٨٢٣ م) وشهاب الألوسي (١٨٠٢ – ١٨٥٤ م) حيث تمثل هذه الدعوات ظاهرة عامة شملت قرناً بأكمله منذ منتصف القرن الثامن عشر فى حين أن مشكلتين رئيسيتين قد وضحتا منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى الربع الأول من القرن العشرين تمثلت الأولى فى مواجهة الفكر الإسلامي لقضية التصدي للأخطار الخارجية والبحث عن أسباب العجز الإسلامي وفى هذا السياق فقد ربط محمد عبده بين السلفي والتجديد الفقهي أما المشكلة الثانية فقد تمثلت فى ارتباط العمل بالدعوة للتنظيم الحركي فى مواجهة نزعات فصل الدين عن نظم الحياة .

يقدم آخرون فيما يتعلق بالمغرب العربي على وجه الخصوص معاني متعددة للسلفية تبدأ بالوهابية وتداعياتها الأيديولوجية فى المغرب العربي حيث كانت تمهيداً لمحاربة البدع وسياسياً كانت ثورة على الخلافة وخارجياً مارست دوراً كبيراً تجاه الحكم العثماني فى الجزائر و د الإصلاحيات التحديثية الأوروبية وظهور أقطاب مثل أبو شعيب الدكالي (١٨٧٨ – ١٩٣٧ م) ومحمد بن العربي العلوي (١٨٨٠ – ١٩٦٤ م)

وفى مرحلة لاحقه تحولت هذه السلفية إلى حركة وطنية سلفية الإطار ليبرالية المضمون وقد برز نموذج المغرب العربي فى سياق تطوره التاريخي من ثنايا حركات اجتماعية سياسية أكثر منها دينية بحتة حيث حاول بعض الباحثين دراسة الأبعاد الاجتماعية والطبقية للسلفية وتمت المقارنة بين فكر كل من الأفغاني ومحمد عبد وصولاً إلى ما يرمز إليه محمد عبده من طبقة وسطى صاعدة لإيجاد صيغة توفيقية بين الأفكار الغربية الليبرالية وتقدمها التكنولوجى وبين التفسير المحافظ للقيم الاجتماعية المرتكزة على الإسلام وفى هذا الشأن يوجد اختلاف واضح بين محمد عبده والأفغاني فالأخير كان مرتبطاً أكثر بالدولة العثمانية وهاجم المصالح البريطانية فى المشرق العربي فى حين دعا محمد عبده إلى الاعتراف بضرورة التغيير وربطة بمبادئ الإسلام وتأييده للتعاون مع بريطانيا مع إنها ليست مسلمة شريطة أن تساعد بريطانيا فى تطوير وتحديث مصر وأن يكون وجودهم فى مصر وجوداً مؤقتاً .

إن الحركات السلفية وحركتها التاريخية رغم أنها تقوم أساساً على اللاتاريخية من وجهة نظر البعض لكنها تصر على تميزها ويرى راشد الغنوشي فى هذا الصدد إنه إذا كانت السلفية تجاوزاً للتاريخ والانطلاق من الأصول نحو تفاعل جديد مع الواقع بمنهج جديد فإن الحركات الإسلامية حركات سلفية عملت على تجاوز التاريخ وما حدث فيه من انحرافات ومظالم وأوهام ويتساءل البعض عن صحة ربط الإسلام السياسي بالسلفية وعما إذا كانت ردوداً على واقع متغير وأن هناك إسلام واحد ذكره القرآن الكريم وخضع للتطبيق من ثنايا الرسول محمد عليه الصلاة والسلام وصحبه وبالتالي ظهور مدرستين داخل الحركات الإسلامية المعاصرة تدعو الأولى إلى تربية المسلمين قبل قيام حكومة إسلامية أما المدرسة الثانية فتؤكد على استحالة تربية الأفراد تربية إسلامية دون سلطة سياسية تفرض السلوك

الإسلامي بقوة التشريعات وهو ما يفسر لجوء أغلب الحركات السلفية على الصراع السياسي والذى يصل إلى درجة من العنف وما تواجهه السلفية المحدثة فى الوقت الحاضر من مشكلات تنظيم المجتمع ومحاولات تحديثه من ثنايا قضايا الديمقراطية والاقتصاد والمرأة .

ساهمت بعض الحقائق الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية من وجهة نظر فريق آخر من الباحثين فى زيادة اهتمام الفكر السلفي لموضوع الدولة والمجتمع والسياسية والحكم وأن الإسلام شامل وعالمي صالح لكل زمان مع ملاحظة أن المشكلات التى حملت موجة الإسلام السلفية مثل الفقر وأزمة الهوية والقيم وانحلال النظم التربوية والمواجهة بين الشمال والجنوب حتى أصبحت المطالبة من وجهة نظرهم بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية وتحكيم الشرع هى القضية المحورية لدى الحركات السلفية فى الوقت الحاضر وأن شعار الإسلام هو الحل هو الأفضل وتأسيساً على ذلك فإن بعض السلفيين الجدد يفضلون اصطلاح النظام الإسلامي على الدولة وهو اصطلاح تبنته حركة الإخوان المسلمين قبل منتصف الستينات من القرن الماضي وكان البنا يعنى الدولة وهو يستخدم لفظة النظام وأن الاهتمام بالإسلام ينبغي أن يتركز فى الأساس على القيم والأخلاق وأن إقامة الدولة تستوجبها حماية مبادئ الإسلام كعقيدة وشريعة .

وهنا يثور العديد من التساؤلات والرؤى حول الجدل المثار بين السلفيين والآخرين عن موقف الإسلاميين من الديمقراطية كأسلوب حكم غربي المصدر والاتهامات الموجهة للسلفيين بأنهم ضد الديمقراطية الليبرالية الغربية الحديثة والمعاصرة كفلسفة للحكم وكمصدر للسلطات والجدل المثار حول ما إذا كانت الأمة هى مصدر السلطة أو أن لا حاكمية إلا الله وحدة ورؤية السلفيين حول أن الأمة فى الإسلام مقيدة بالشريعة بينما هى مطلقة فى الديمقراطية الغربية الليبرالية وبالتالى فالمقارنة غير دقيقة بين الإسلام

كعقيدة وشريعة والنظرية السياسية الغربية الوضعية وبالتالي ما تمر به الحركة السلفية فى الوقت الراهن من الصراعات الحادة التى تتمثل حول اختلافات الرؤى .

ومع ذلك فإن ما يسمى بالسلفية المحدثة تحاول جاهدة تجديد الفكر السلفي وتكييف النصوص الدينية مع الواقع المتغير وبالتالي تصبح السلفية لا تاريخية إما بسوء فهم الواقع أو بعدم الالتزام بالنص ومن هذه التساؤلات أيضاً ما يمكن بلورته فى تيارات إسلامية ابتعدت عن النصوص الدينية يطلق عليها اسم اليسار الإسلامي نظراً لتأويلها الجريء لهذه النصوص .

وتأسيساً على ما سبق يمكن تلمس الاعتبارات الأساسية الآتية :-

أولاً :- أن الحركات السلفية برمتها التى شهدتها العالم الإسلامي الحديث والمعاصر تحرص على ارتباطها بالتراث السلفي نفسها امتداداً لها وأن السلفية التاريخية ضرورية لفهم السلفيات الحديثة والمعاصرة .

ثانياً :- أن تيار الإصلاح الذى أنجزه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده يعبر عن الإسهام الحقيقي فى روغة الدين الإسلامي وتيار النهضة الإسلامية الحديثة من ثنايا الجهد الواضح والمترابط بين التقدم المدني والمادي الأوروبي الحديث وبين النهضة الإسلامية من ثنايا رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسي الذين لا يمكن نسبتهما إلى التيار السلفي رغم تعلقهما بالتمدين الديني الذى يمثله الإسلام وهو ما يكمن فى أفكار جمال الدين الأفغاني وتطلعه إلى عزة الإسلام والأمم الإسلامية وأن رفعة عالم الإسلام أو انحطاطه يرجعان إلى مدى قربه أو بعده عن قواعد الدين وأحكامه .

ثالثاً :- ما تتسم به السلفية التى اتخذت من شعار السلف والسلفية عنواناً لها رغم ابتعاد أقطابها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم عن السلف حيث بإمكان المسلمين

مضاهاة المدنية الغربية وتبنى العلوم والمنجزات التكنولوجية المعاصرة وبالتأكيد فإن مذهب السلفية التاريخية لم يكن كذلك .

رابعاً :- من الثابت أن الشيخ حسن البنا هو الذى أسس أكبر جماعة حركية إسلامية معاصرة فى إرادة قوية لتحقيق غاية سامية هى إعادة بناء الأمة ووضعها على طريق الإسلام وفق نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعها فالإسلام من وجهة نظره هو دولة ووطن أو حكومة وأمة وقوة ورحمة وعدالة وثقافة وقانون ومادة وثروة وجهاد ودعوة أى إنه عقيدة صادقة جاءت لتحمل مظاهر العمل التأسيسي السياسي للخروج من أحوال الانحطاط والفساد والرجوع إلى وسيط (الأمة) وأداتها الأولى الدولة أو الحكومة وهنا فإن الشيخ حسن البنا يبدو سلفياً يأخذ بأساليب التحديث حيث يؤكد أن الحاكم دوراً جوهرياً فى هذا الأمر مجسداً خلفاء الرسول عليه الصلاة والسلام الراشدون الذى كان لسان حال الواحد منهم يقول " إذا أحسنت فأعينوني وإذا أسأت فقومونى " .

خامساً :- ما تحرص عليه إحدى اجتهادات عبد القادر عودة الذى كان أكبر المنظرين القانونيين السياسيين فى حركة الإخوان المسلمين وواحداً من أبرز علماء الفكر العلمي الإسلامي الحديث فى رؤيته التحديثية للنزعة السلفية والتى أصبحت بمثابة نظرية تعتبر إحدى القواعد الأساسية للفكر السياسي الإسلامي المعاصر فى حرصه على الانتساب إلى السلف وفى نفس الوقت ما يأخذ فى اعتباره من سمات التحديث التى تقبلها .

سادساً :- ما يذهب إليه أحد الباحثين المعاصرين من إضفاء صفة اليسارية على الإسلام وأن اصطلاح الإسلام الإصلاحي الذى يحاول إحياء الإصلاح القديم ودفعه للأمام بخطوات تجمع بين الخطاب السلفي

التقليدي والخطاب الغربي من ثنايا قبول الحوار مع الآخر وبالتالي فإن جذور المعاصرة فى الحديث تتبلور فى أن الفكر الإسلامي المعاصر هو امتداد للفكر العربي الإسلامي الحديث استمراراً أو انقطاعاً تواصلاً أو ردة .

التقويم :-

حاولت جهدى في هذه الدراسة التحليلية الموجزة فى تناول الحركة السلفية الحديثة والمعاصرة أن أعرض لرؤى المؤرخين والباحثين والناقدين الاجتماعيين وأن أحلل مادتها وتأسيساً على ذلك تلمس الاعتبارات الأساسية الآتية فى تقويم الفكر السلفى .

أولاً :- ابتداء من القرن التاسع عشر حاولت السلفية أن تجدد النظرة إلى الإسلام معرفياً من الأفغاني إلى محمد عبده ورشيد رضا غير أن محاولة التجديد الفكري والمعرفي داخل هذه الرؤى أو التيارات المختلفة توقفت تقريباً مع جيل عبد القادر عودة وسيد قطب وأصبحت المحاولات المعاصرة فى هذا السياق تكاد تكون منعدمة ونجد أن من حاول من المثقفين الذين كانوا ينتمون إليها نجدهم يبتعدون عنها بسبب طغيان الطابع السياسي حتى أن أحد رموز وقادة هذه الحركة أجاب حينما سئل عن القضايا المطروحة التى تهم المجتمع ... كان جوابه واضحاً : هذه القضايا بها وبعد أن نصل إلى السلطة سنكشف عن برنامجنا .

يرى فريق آخر فى تقويم الحركة السلفية أننا أمام سلفات وليست سلفية واحدة ومع ذلك تظل السلفية صفة لا تتطابق مع الفكر الديني وأن رد حركة التاريخ إلى حركة دائرية تعود دائماً إلى مبدئيها صحيح أنها بدأت من الدين ولكنها لا تنحصر فى الدين فقط وأن كل تصور – حسب هذه الرؤية – يبني حول تركز واحد ينطوي على عناصر أساسية من السلفية والأصولية .

وهذا الفريق من الباحثين فى وصفه - على سبيل المثال - " الماركسي " بإنه سلفي إذا ظل الأصل عنده السلف من أهل الماركسية وفى السياق ذاته وصف " الناصري " بإنه يمكن أن يكون سلفياً حيث تتحول الناصرية إلى قياس على أهل السلف الناصريين هذه الآراء يطلقون عليها السلفية النقلية فى مقابل مضاد له من السلفية العقلانية ويدلل هذا الفريق

على رأيه بان الفرق بين الشيخ محمد عبده فى الأزهر والشيخ عليش الذى كان بكفر الشيخ محمد عبده لم يكن فارقاً ببين تيار إسلامي وتيار علماني وإنما الفارق داخل أصل السلف أنفسهم وأن قياس أمثلها معاصرة على هذا النحو سيحرج آخرين .

ثانياً :- وفى تقويم آخر للحركة السلفية يرى آخرون مطابقتها للإسلام السياسي اليوم فإن محمد عبده والأفغاني كانا سلفيين ولكنهما لو عاشا اليوم لكانا الآن قد كفرا وتأسيساً على ذلك يرى هذا الفريق أن الحركة الأصولية ليست فى أزمة بل أنها حركة مطمئنة تماماً فهى تريد العودة إلى الإسلام الأول بغض النظر عما هو الإسلام الأول .... الإسلام الذى نعود إليه هو إسلام القرن السادس والسابع الهجري ... هل هو إسلام إبن تميمة مقروءاً بعيني بن تميمة وليس بعيني بن حنبل ، ثم يناقض هذا الرأى نفسه أن إسلام بن تميمة لا يعد أن يكون قراءة لإسلام بن حنبل ويذهب هذا الرأى بعيداً إلى القول أن الحركة الحنبلية هى أيضاً حركة متطرفة ومتعالية هذه الآراء من جانب أحد المثقفين المسيحيين العرب " جورج طرابيشي " يرجع فيقول : فلنعد إلى الإسلام الأول مقروءاً بعيون جديدة .

رأى آخر يعتقد أن المطلوب ليس أن يكون لدى العرب والمسلمين " لاهوت " تحرير إسلامي بقدر ما يحتاج العرب والمسلمون إلى أحزاب ديمقراطية إسلامية مثل الأحزاب الديمقراطية فى الغرب تستمد من الدين قيمها ولا تستمد منه برامجها " أحمد الدين " .

ثالثاً :- رأى آخر " خليل حيدر " يرى أن الحركة السلفية ليست في أمة وهى منسجمة مع ذاتها فإن هذا الرأى يحتاج إلى إعادة نظر لأن هناك اجتهادات متضاربة في الواقع وأن الإسلاميين الآن ليس لهم برنامج واضح وأنهم بحاجة إلى الاجتماع معاً لفترات طويلة لتبادل الرأى حول سؤال جوهري - ما العمل ؟ في اتجاه عصر جديد وأن ما تمت الإشارة إليه " من جانب الدكتور الشطي من السنية الساحقة للتيار الإسلامي ليس مصدرها امتلاكه للحلول وإنما مصدرها يأس الشعوب من حكامها وأن المسئول العام بالتالي هو ما هى طبيعة الحضارة التى ستقيمها الأنظمة والأحزاب الإسلامية حين تتسلم السلطة هل سيعيش ألف مليون مسلم أو ما يزيد على شعارات فقط في أكثر من خمسين دولة ليست بينها أى دولة متقدمة وبالتالي فإن الدعوة إلى التعددية هى دعوة ضرورية ومع ذلك توجد مشكلة متعاظمة في كل التيارات العربية وهى الحاجة إلى التفاهم والإيمان بحقوق كل تيار بالتعبير عن نفسه .

رابعاً :- حول مسألة تاريخية أو لا تاريخية الحركة السلفية يضيف رأى آخر في التقويم أن اللاتاريخية التى تمارسها الحركة السلفية هى قضية رفض النظر في الإطار التاريخي للنص بغض النظر عما هو النص ... هم يرفضون دائماً أخذ النص داخل سياقه التاريخي فإذا تجاوزت الحركة السلفية هذه النقطة وتمكنت من أخذ النص داخل التاريخ فمن الممكن أن يكون هو مفتاح الرؤى المحركة ويدللون على ذلك بتساؤل مثار أين وصلت التجربة السودانية للفكر الإسلامي السلفي ؟ " منصور خميس " .

إن استدعاء حركة التاريخ - تاريخ الفكر العربي - شروطه بالتقويم والنقد واستشراق آفاق المستقبل وأن لا يقتصر دور التاريخ على ضبط الزمن بل إلى تفعيله بحيث ينبض بما هو كائن وما سيكون والحركات

السلفية التى ختمت عبده والكواكبي والأفغاني رجعت للتاريخ لاستلهام القدوة والمثل بعد أن ساءت أحوال المسلمين وأقعدهم الجمود .

خامساً :- وفى سياق التقويم العامة حول أن الإسلاميين معارضون جيدون وحكام فاشلون فالمسألة معقودة بمسألة مستقبل التنظيم السياسي كتنظيم مستقبل ويثور تساؤل هام على ما سبق ما الذى يجعل حزباً يريد أن يجعل من نفسه حزباً إسلامياً سياسياً عاجزاً عن السيطرة على كوادره لكى يكونوا منظمين فى سياق مشروع حزين ؟ وبما أن الحزب إسلامي فهو ينطلق من الإسلام والسؤال الآن كيف تميز داخل الحزب بين أناس مسلمين وأناس نخرجهم عن الحزب نسميهم غير المسلمين طالما أن القانون الأصلي هو المبدأ الإسلامي والإسلام وفى ذات السياق يذهب هذا الرأى د / عبد الله الغذامي أن حزب " حزب الإخوان المسلمين " فى مصر وصل أعضاؤه إلى أكثر من ٤ ملايين عضو وهو رقم ضخم قد لا يكون الأربعة ملايين مسجلين فى قوائم الحزب لكنهم قبلوا بما يقوله الحزب بما يعنيه ذلك أننا لسنا أمام حزب لأنه لا يمكن تقرير الحد الفاصل بين من هو منضبط وملتزم حزبياً وبين القاعدة العريضة التى تؤمن بالإسلام ولكنها ليست تشكيل الوحدة الأولى لما يمكن أن يكون حزباً منضبطاً ينطلق من مبادئ وأفكار وفى السياق ذاته تساؤل جوهري حول السلفية القديمة والسلفية الحديثة مرة أخرى وما هى السلفية هل هى هذه أم تلك ؟ فالسياسي أراد أن يكون فقيهاً والفقيه أراد أن يكون سياسياً وبالتالي السياسي والفقيه من جهة والعامة من جهة أى من عامة الناس – أراد أن يكون هو الآخر فقيهاً طالما أن المسألة قراءة القرآن الكريم ومعرفة بنص الأحاديث النبوية .

سادساً :- يناقض آخرون ما سبقت الإشارة إليه " السلفية العقلانية " باعتبارها مصطلح متناقض وأن العقلانية لا علاقة لها بالسلفية ويقترحون اصطلاحاً آخر هو السلفية التوفيقية أو السلفية الاجتهادية التى عبر عنها

الشيخ محمد عبده وبالمقابل تأتي السلفية الأصولية وهكذا ضمن الناحية التاريخية فإن الفكر العربي الحديث والمعاصر انتقل من طور ساءت فيه سلفية توفيقية بوجه عام إلى الطور المعاصر الذى تسود فيه السلفية الأصولية (د / ناصيف نصار) وبما يتصوره هذا الرأى بالنظر إلى النصوص فى سياقها التاريخي .

سابعاً :- يستمر الجدل المثار حول نقاط تثرى الفكر بشأن تعريف السلفية وتقويمها والتى تستحق تحليلاً عقلياً فهناك ما هو أعمق من ذلك يكمن فى فكر الإنسان العربي فضلاً عن لفظة السلف فى اللغة العربية حيث تذكر مقترنة بكلمة الصالح وإذا كان السالف فى مقابل الخلف يقولون خير خلف لخير سلف والصالح مقابل الطالح فيجب أن يبقى السلف صالحاً دائماً .

وفى خاتمة التقويم يمكن القول أن التيار الإسلامي ككل التيارات فيه الكثير من الأخطاء التجربة السودانية إبان حكومتها الإسلامية - تجربة الثورة الإيرانية والحركات الإسلامية منذ نشأة الإخوان المسلمين فى الفترة المعاصرة لها هى الأخرى أخطاؤها وحتى التعريف بالحركة السلفية يثير هو الآخر كثير من الجدل هل السلفية هى جامعة الأزهر أم حركة الإخوان المسلمين أم المملكة العربية السعودية أو الثورة الإيرانية وهى السلفية هى كل محاولة للرجوع إلى الدين الإسلامي الجميع يعودون إلى الإسلام - منظمة المؤتمر الإسلامى استخدمت اصطلاح الرابطة الدينية الإسلامية الجميع تكلم عن السلفية بشكل مختلف وعندما ينقد الباحثون السلفية يجب أن يكونوا موضوعين فى ذكر الإيجابيات والسلفيات حيث التحول من السلفية التاريخية على السلفية المجددة منذ مطلع الثامن عشر ثم التحول إلى دعوات دينية إسلامية - كما سبقت الإشارة - جسدها محمد بن عبد الوهاب فى شبة الجزيرة العربية ومحمد على الشوكانى فى اليمن وشهاب الدين الألوسى فى العراق ومحمد بن على السنوسي فى ليبيا ومحمد بن أحمد المهدى فى

السودان وغيرهم وصولاً إلى الشيخ حسن البنا فى مصر وتأسيساً لأكبر جماعة حركية إسلامية معاصرة ذات بناء تأسيسي سياسي تحديثي فى وحدة روحية اجتماعية ثم الخلف من بعده متمثلاً فى عبد القادر عودة كمنذر قانوني سياسي ثم سيد قطب وتعلقه بالأطياف السياسية المجددة ثم الدكتور يوسف القرضاوي وكتابه الحل الإسلامي هو الحل وربطة الإصلاح السياسي بالحل الإسلامي فى وعي ومرونة ثم عبود الزمر الذى يستجمع عناصره من السلفية التاريخية ويجنح عملياً إلى الإيمان بحتمية الصراع والتشدد مع الأنظمة الكفرية قوله " لا ولاية لحكام اليوم علينا لخروجهم عن دائرة الإسلام " وأن السبل المشروعة لتحقيق ذلك هى الجهاد والدعوة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

يمكن إجمال الرؤى السابقة فى تقويم الفكر السلفي وإفرازات القضايا المعاصرة فى الاعتبارات الآتية :-

أولاً :- وجود تفاوتات واضحة فى درجة ارتباط هذه السلفيات بالواقع الذى يعيشه العالم العربي اليوم وأن السلفية التاريخية لا تجد لها رجعاً قوياً فى الآفاق الروحية والمادية للمسلمين فى الوقت الحاضر فالاهتمامات أصبحت عملياً سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً ولا تكاد تثير مصنفات عقائد السلف اهتماماً واحداً .

ثانياً :- الإقرار بتمايزات بيئة فى ثنايا التيار السلفي وأن هناك سلفيات وليست سلفية واحدة .

ثالثاً :- صار واضحاً أن التطورات المعاصرة قد جمعت من المبررات - وليست الدلائل والقرائن والأسباب - التى تحمل الغرب على مناصبته العداء للإسلام ورغباته المحمومة الاستئصالية ومشاريع ضد المسلمين .

رابعاً :- يقع على التيارات غير السلفية – ليبرالية وقومية وعلمانية وتقدمية – واجب إعادة النظر فى الحالة السلفية برمتها والبحث عن صورة تحديثية لها بعيداً عن إغراءات التصلب والتعالى وأن تسهم بفعالية فى تعديل الصورة الكونية للإسلام ومن ثنايا الوعى التاريخي حتى لا يزهو الغرب على المسلمين الذين يتحتم دخولهم فى حوار حضاري عام متكافئ .

مراجع الفصل الختامي :-

١ – محمد الغزالي ، أزمة الشورى فى المجتمعات العربية المعاصرة ، القاهرة ، دار الشرق الأوسط للنشر ، ١٩٩٠ .

٢ – حيدر إبراهيم على ، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٦ .

٣ – كمال عبد اللطيف ، مفاهيم فى الفكر العربي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٢.

٤ – محمد سعيد البوطي ، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٨ .

٥ – يوسف القرضاوي ، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي الإسلامي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٨ .

٦ – رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، دراسات فى الفكر السياسي العربي والإسلامي ، دار اقرأ ، بيروت ، ١٩٨٤ .

٧ – عبد الحليم عويس ، فقه التاريخ فى ضوء أزمة المسلمين الحاضرة ، دار القاهرة ، ١٩٧٤.

٨ – مصطفى حلمي ، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية ، دار الدعوة ، القاهرة ، ١٩٩١ .

٩ – منير شفيق ، الفكر الإسلامي المعاصر ، دار البراق ، تونس ، ١٩٨٩ .

١٠ – فهمى جدعان ، المحنة – بحث فى جدلية الدينى والسياسي فى الإسلام ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٨٩ .

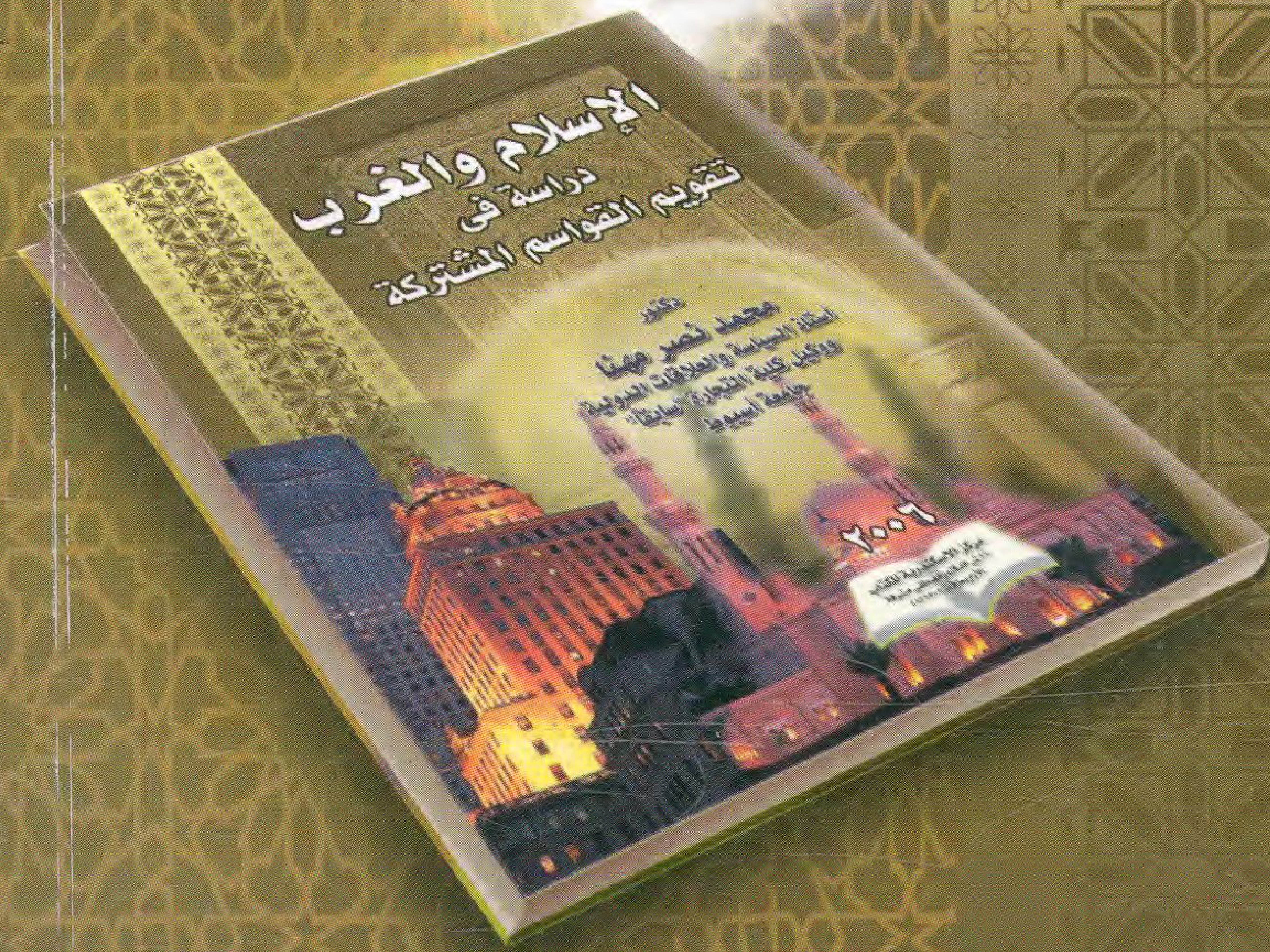
١١ – فهمى جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام فى العالم العربي الحديث ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

١٢ – فهمي جدعان ، نظريات الدولة فى الفكر العربي الإسلامي المعاصر ، فى الماضي فى وفى الحاضر ، دراسات فى مشكلات التجربة الفكرية العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٧ .
١٣ – محمد رشيد رضا ، الخلافة والإمامة العظمى ، القاهرة ، ١٩٢٣ .
١٤ – حسن البنا رسالة التعاليم ، فى مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، مؤسسة الزغبي ، بيروت ، بدون تاريخ إصدار .
١٥ – حسن البنا ، مشكلاتنا الداخلية فى ضوء النظام الإسلامي ، المرجع السابق .
١٦ – عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ، مكتبة دار العروبة .
١٧ – عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
١٨ – محمد فتحى عثمان ، الفكر الإسلامي والتطور ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦١.
١٩ – طارق البشرى ، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٦ .
٢٠ – محمد العابد الجابري ، الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب فى الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربي ، محرر بيروت ، ١٩٨٧.
٢١ – سيد قطب ، معالم فى الطريق ، القاهرة ، بدون تاريخ إصدار .
٢٢ – ألبرت حورانى ، الفكر العربي فى عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩٣٩ ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٧٧ .
٢٣ – الشيخ محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدينة ، دار سيناء ، القاهرة ، بدون تاريخ إصدار .
٢٤ – سمير أمين ، نحو نظرية للثقافة ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٨٩ .
٢٥ – تقى الدين النبهاني ، نظام الحكم فى الإسلام ، القدس ، ١٩٥٣ .
٢٦ – محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، مركز الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٨٧ .
٢٧ – نزيه نصيف الأيوبي ، العرب ومشكلة الدولة ، دار الساقي ، لندن ، ١٩٩٢ .

الفهرس


دار الفتاح للتجليد الفني


دار الفتح للتجليد الفني


الإسلام والغرب
دراسة فى
تقويم القواسم المشتركة
دكتور
محمد نصر مهنا
أستاذ السياسة والعلاقات الدولية
ووكيل كلية التجارة "سابقاً"
جامعة أسيوط
٢٠٠٦